Symbolik,

oder

Darstellung der dogmatischen Gegensätze

der

Katholiken und Protestanten

nach ihren

öffentlichen Bekenntnißschriften.

Von

Dr. J. A. Möhler,

weil. Domdecan zu Würzburg und Ritter des k. bayerischen St. Michaelordens, ehedem ordentlichem Professor der Theologie zu München.

Sechste unveränderte Auflage.

Mainz, 1843.
Druck und Verlag von Florian Kupferberg.

Wien,
bei Karl Gerold.

Vorrede zur ersten Ausgabe.

Ein jedes Buch hat eine doppelte Geschichte: eine Geschichte vor, und eine Geschichte nach seinem Erscheinen. Die erstere kann nur der Verfasser selbst beschreiben, und es wird ihm vom Publikum als eine Art von Pflicht auferlegt, kein Geheimniß daraus zu machen, und somit öffentliche Rechenschaft theils über die äußeren Veranlassungen zu geben, welche ihn zur Ausarbeitung seines Buches aufforderten, theils die mehr in der Sache selbst gelegenen Gründe zu bezeichnen, von welchen er etwa bestimmt wurde. Hierüber habe ich nun dem geneigten Leser Folgendes mitzutheilen.

Vorliegende Schrift entstand aus Vorlesungen, die ich seit einigen Jahren über die dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten gehalten habe. Auf allen deutschen lutherischen und reformirten Universitäten besteht seit Jahren die Sitte, über den genannten Gegenstand Vorträge den Candidaten der Theologie anzubieten, und diese Sitte in hohem Grade billigend, entschloß ich mich, sie auch auf das katholische Gebiet aus folgenden Gründen zu verpflanzen. Gewiß wird mit Recht von Denjenigen, die sich auf die Höhe theologischer Bildung zu erheben berufen sind, gefordert, daß sie sich eine gründliche und umfassende Kenntniß der Confessionen erwerben, die sich seit so langer Zeit neben und gegen einander geltend gemacht haben, und in dieser ihrer Stellung fortwährend zu behaupten suchen; mit Recht wird von ihnen verlangt, daß sie sich keineswegs mit allgemeinen, unsichern, dunkeln, halt- und zusammenhangslosen Vorstellungen über die große Frage begnügen, von welcher das kirchliche Leben Europas seit drei Jahrhunderten nicht nur fortwährend bewegt wird, sondern zum Theil so tief und mächtig erschüttert wurde.

Macht es nun schon der Begriff wissenschaftlicher Bildung an sich den Theologen zur Aufgabe, in die Gegensätze der kirchlichen Parteien so scharf und tief als möglich einzudringen, fordert er sie gebieterisch auf, sich in den Stand zu setzen, Grund und

Rechenschaft über die confessionellen Eigenthümlichkeiten abzulegen, so tritt die Rücksicht auf persönliche Würde und eigene Beruhigung mit noch gesteigerten Forderungen an sie, ja an jeden gebildeten Christen auf. Was ist wohl auch mit der Achtung gegen uns selbst weniger zu vereinigen, als den eigentlichen Grund und Boden unseres höheren Lebens nicht auf das Genaueste und Sorgfältigste zu durchforschen, und uns zu überzeugen, ob und inwiefern wir fest stehen, oder ob wir uns auf einer täuschenden Decke aufgestellt haben, die vielleicht einen ungeheuern Abgrund unter sich verbirgt? Wie ist es möglich, einen wahren und tief gegründeten Seelenfrieden zu genießen, wenn man mitten unter großen kirchlichen Gesellschaften, welche alle die religiöse Wahrheit rein und unverkümmert zu besitzen behaupten, beinahe gedankenlos dasteht, ohne irgend genügend unterrichtet zu sein? Wohl findet sich auch in dieser Beziehung eine Ruhe, wie sie jene in Betreff des jenseitigen Lebens haben, die sich — gar nicht darum bekümmern, ob es nur ein solches gibt: es ist Dies eine Ruhe, die einem mit Vernunft begabten Wesen zur tiefen, unauslöschlichen Schmach gereicht. Ein Jeder ist sich hienach selbst schuldig, sich zum klarsten Bewußtsein der dogmatischen Eigenthümlichkeiten, der inneren Kraft und Stärke, oder der Unmacht und Unhaltbarkeit der religiösen Gemeinschaft zu erheben, als deren Mitglied er sich weiß, einem Bewußtsein, das durch die genaueste und schärfste Kenntniß des Gegensatzes bedingt ist. Es kann auch von keinem tüchtigen Erwerb und sicheren Gebrauch der Vertheidigungsmomente einer Confession die Rede sein, ohne sie in ihrem Gegensatze aufgefaßt zu haben; ja eine gründliche Kenntniß eines Bekenntnisses muß unmittelbar die Apologie desselben in sich enthalten, wenn ihm anders Wahrheit zukömmt. Denn ein jeder gebildete Christ besitzt so viele allgemein-religiöse und christliche Begriffe, er besitzt eine so große Bekanntschaft mit der heil. Schrift, daß, sobald ihm irgend ein Satz in seiner wahren Gestalt und in seinem ganzen Zusammenhange vorgelegt wird, er auch über seine Wahrheit ein Urtheil fällen, und dessen Uebereinstimmung oder Widerspruch mit den Grundlehren des Christenthums auf der Stelle einsehen kann.

Auch ist in keiner Weise einzusehen, wie ein praktischer Theologe, zumal in Gegenden, in welchen entgegengesetzte Confessionen neben einander bestehen, seinem Amte völlig genügen könne, wenn er nicht die Lehrverschiedenheiten derselben genau zu bezeichnen versteht. Zu öffentlichen homiletischen Vorträgen über die confessionellen Verschiedenheiten bietet zwar der katholische Festcyklus gemäß dem Ursprunge und Wesen unserer Kirche glücklicher Weise keine Veranlassung dar; alle von ihr eingeführten Feste beziehen sich nur auf die Thatsachen im Leben Jesu Christi und jene Wahrheiten, worauf all' unser Glaube und unsere Hoffnung beruht, so wie auf das Andenken jener hochverdienten Personen, die in der Geschichte der christlichen Kirche ausgezeichnet dastehen, zumal derer, durch welche die Verbreitung und Befestigung des Christenthums überhaupt, und insbesondere seine Einführung in gewisse Gegenden bewirkt wurde. Für das Predigtamt wird demnach der katholische Seelsorger, sehr seltene und ganz besonders veranlaßte Fälle ausgenommen, keinen unmittelbaren Gebrauch von der Kenntniß fremder Confessionen machen können. Dagegen läßt sich hoffen, daß seine Predigt über die katholische Glaubenslehre desto gründlicher, allseitiger, lebendiger und ergreifender werde, wenn er dieselbe im Gegensatze zu den entgegenstehenden Bekenntnissen im eigentlichen Sinne des Wortes studirt hat. Daß dagegen der obersten Abtheilung der Katechumenen ein gründlicher Unterricht, und zwar ein weit gründlicherer, als er bisher gegeben wurde, über die Unterscheidungslehren ertheilt werden sollte, daß also hier die confessionellen Verschiedenheiten ausdrücklich und so ausführlich als nur immer möglich berücksichtigt werden müßten, ist mir nicht im Mindesten zweifelhaft. Woher die bejammernswerthe Unbeholfenheit mancher Katholiken, wenn es sich im Umgange mit Protestanten von den Angelegenheiten des religiösen Glaubens handelt? Woher die kirchliche Gleichgültigkeit so Mancher aus ihrer Mitte? Woher anders, als weil sie über die Eigenthümlichkeiten ihrer Kirchenlehre anderen religiösen Vereinen gegenüber so viel als Nichts wissen? Woher die leichte Verführbarkeit ganzer katholischer Gemeinden durch den falschen Mysticismus ihrer Pfarrer, wenn diese im Herzen der Kirchenlehre abgeneigt sind?

Woher selbst die Erscheinung, daß manche Pfarrer der pietistischen Richtung so leicht zugänglich sind, Woher anders, als weil Beide nie einen zureichenden Unterricht, oder vielmehr gar keinen über die Lehrverschiedenheiten der Confessionen erhalten haben? Wie sehr werden die Katholiken durch die auch hierin so große Thätigkeit der Protestanten beschämt! Es begreift sich von selbst, daß die Unterweisung über die Lehrverschiedenheiten recht liebevoll, schonend und milde ertheilt werden muß, mit aufrichtiger Wahrheitsliebe und ohne Uebertreibung, mit steter Einschärfung endlich, daß, wenn wir auch Verirrungen als solche abweisen müssen, da die reine Lehre Jesu Christi und die evangelische Wahrheit das höchste Gut der Menschheit sei, wir doch eben durch unsere Kirche aufgefordert werden, alle Menschen um Christi willen mit Liebe zu umfassen, und den ganzen Reichthum der christlichen Tugenden in Beziehung auf sie zu entwickeln. Endlich ist es von selbst einleuchtend, daß es an gelegenen und ungelegenen Fragen, an Berathungen und Besprechungen über confessionelle Differenzen ohnedies nicht fehlen könne, gewiß aber die treffende Antwort, der gewünschte Rath und die belehrende Entgegnung vermißt werden müsse, im Falle sich der Seelsorger nicht tüchtige symbolische Kenntnisse erworben hatte.

Sollten hiemit besondere akademische Vorträge über die Lehreigenthümlichkeiten der verschiedenen Confessionen gerechtfertigt erscheinen, so ist doch noch keineswegs die öffentliche Mittheilung dieser Vorträge, oder des wesentlichen Inhaltes derselben begründet. In dieser Beziehung erlaube ich mir folgende Bemerkungen. In der protestantischen Kirche ist seit einigen Decennien eine Reihe von Lehr- und Handbüchern über Symbolik herausgegeben worden; Plank d. ä., Marheineke in zwei Werken, einem größeren und einem kleineren, Winer, Clausen und Andere versuchten sich auf diesem Gebiete. Von Katholiken wurde nun zwar eine große Menge von apologetischen und solchen Werken zu Tage gefördert, welche sich die Berichtigung der von Nichtkatholiken gegebenen Darstellung unseres Dogma zur Aufgabe setzten; allein eine Schrift, welche die gesammten Lehreigenthümlichkeiten der protestantischen Confessionen zugleich wissenschaftlich behandelt hätte,

ist mir nicht bekannt geworden. Hienach glaubte ich eine sehr fühlbare Lücke in der katholischen Literatur auszufüllen, wenn ich den Inhalt meiner Vorlesungen öffentlich mittheilte.

Während der Quellenstudien, die ich zum Behufe meiner Vorlesungen machte, glaubte ich ferner beobachten zu können, daß das Gebiet, welches ich eben forschend betrat, noch lange nicht tüchtig genug durchgearbeitet sei, und noch manche sehr nützliche und erwünschte Aufklärungen darbieten dürfte. Dies selbst vom blos historischen Standpunct aus; es kann aber auch nicht fehlen, daß auf den Grund solcher nicht hinlänglich benutzter, weil nicht allseitig gekannter oder wieder vergessener Daten selbst das höhere wissenschaftliche Urtheil über das Verhältniß der Confessionen zu einander sehr an Umsicht und Reife gewinnen muß. Ob nun schon meine Untersuchungen selbst in beiderlei Beziehung von einigem Erfolge begleitet waren, mögen Sachkundige entscheiden; so viel glaubte ich jedes Falles annehmen zu dürfen, meine Mittheilungen enthielten manche Fingerzeige zumal für katholische Theologen, daß ihr Fleiß nicht unbelohnt bliebe, wenn sie sich gründlichen Forschungen auf diesem Gebiete widmeten. Die reichsten Talente schenken seit einigen Decennien ihre Muße, ja sie opfern ihr Leben den Untersuchungen über die uns der Zeit und dem Raume nach sehr entfernt liegenden ältesten Religionen und Mythologien, und wir sind ihnen gewiß allen Dank schuldig; aber offenbar sind die Bemühungen, uns mit uns selbst bekannter zu machen, in demselben Maaße seltener und weniger anhaltend, als uns diese Aufgabe näher liegen sollte, denn jene. An einer unübersehbaren Menge von Schriften, die sich in langen Räsonnements über die Verhältnisse der Confessionen verbreiten, fehlt es freilich nicht; leider besitzen aber ihre Verfasser nur zu oft kaum die oberflächlichsten Kenntnisse von dem eigentlichen Thatbestand; wodurch es nicht selten geschieht, daß auch die vielleicht geistreich zu nennende Abhandlung nur zur Verflachung der Zeit und zum leichtfertigsten Hinweggehen über die wichtigsten Fragen des menschlichen Geistes und Herzens beiträgt. Man nennt dergleichen Leistungen Betrachtungen, während im eigentlichen Sinne Nichts (Objectives) betrachtet wurde, sondern blose Hirngespinnste zum Vorschein kamen.

Auch irenische Zwecke bestimmten mich zur Bekanntmachung dieser Schrift; und zwar glaube ich sie durch die schärfste und rückhaltloseste Bezeichnung der Gegensätze erreichen zu können. Es schwebte mir allerdings kein in der nächsten Zeit herbeizuführender Friede vor, der eine wirkliche Vereinigung wäre, denn daran ist in einer Zeit nicht zu denken, welche so weit herabgesunken ist, daß sich selbst den Führern des Volkes so oft, so sehr oft das Wesen des Glaubens dergestalt entzieht, daß dieselben die Annahme Desjenigen, was ihnen wahrscheinlich oder am wahrscheinlichsten dünkt, schon Glauben nennen, dessen Natur doch darin besteht, mit zweifelloser Entschiedenheit die geoffenbarte Wahrheit, die nur Eine sein kann, zu umfassen. Wie jetzt geglaubt wird, glaubten auch die Heiden; denn von Meinungen über die göttlichen Dinge waren sie nicht verlassen. Wo man nun so vielfach nicht glaubt, ist auch an eine Vereinigung im Glauben nicht zu denken; es könnten daher nur Vereinigungen im Unglauben erzielt werden, d. h. solche, in welchen man sich gegenseitig das Recht einräumte, zu meinen, was man will, und wobei man sich darum auch gegenseitig, wenigstens stillschweigend, eingestünde, daß man nur noch von menschlichen Meinungen wisse, und es dahingestellt sein lasse, ob sich Gott im Christenthume wirklich geoffenbart habe oder nicht, denn mit dem Glauben an Christus als einen wahren Gesandten vom Vater des Lichtes will es sich durchaus nicht vertragen, daß die von ihm Belehrten nicht genau sollen bezeichnen können, worin die durch ihn dargebotenen Aufschlüsse über die göttlichen Dinge bestehen, und was hinwiederum seinem Worte und seinen Veranstaltungen widerspreche. Alles scheint mir hienach einer Glaubenseinigung entgegen, nicht Dies und Jenes nur; somit mußte mir auch eine wirkliche Aufhebung der Verschiedenheit christlicher Confessionen wirklich ferne liegen. Wohl aber möchte ich in der Zeit, der wir angehören, zur Beförderung eines Friedens einen kleinen Beitrag liefern, der aus der wahren Kenntniß des Zwiespaltes hervorgeht, insofern durch diese die Einsicht gewonnen werden kann, daß derselbe aus dem ernstesten Bestreben beider Theile hervorgegangen sei, die Wahrheit, das reine und ungetrübte Christenthum festzuhalten. Eine recht scharfe Bezeichnung der

Gegensätze machte ich mir daher zur Aufgabe, und strebte niemals und nirgends dahin, dieselben zu verkleiden oder zu verhüllen. Die Ansicht, es seien keine erheblichen und ins Herz des Christenthums eingreifenden Unterscheidungen vorhanden, kann nur zur gegenseitigen Verachtung führen; denn Gegner, denen das Bewußtsein einwohnt, daß sie keine ausreichenden Gründe haben, sich zu widersprechen, und es dennoch thun, müssen sich verachten, und gewiß ist das dunkle Gefühl, ein Gegner dieser Art zu sein, und Selbstverachtung zu verdienen, die Ursache vieler heftigen Ausfälle von Seiten mancher Protestanten auf die Katholiken und umgekehrt in der neueren Zeit geworden, indem man sich selbst täuschend, durch diese Ausfälle die inneren Vorwürfe beschwichtigen wollte, und eine künstlich gereizte Stimmung gegen die entgegenstehende Confession für einen wahren Schmerz über die Verkennung der Wahrheit von Seiten der Anhänger derselben hielt. Auch ist die Erscheinung nicht selten, daß die Unkenntniß der wahren Differenzen falsche erkennen läßt, Was ein feindseliges, liebloses Gegenüberstehen beider Partheien weit mehr unterhält, als eine richtige, genaue Kenntniß der Unterschiede; denn Nichts schmerzt und erbittert mehr, als ungegründete Vorwürfe. Aus derselben Ursache ereignet sich ungemein oft, daß man sich gegenseitig nur so geradezu Verstocktheit des Willens, Berücksichtigung blos persönlicher, vorübergehender Interessen vorwirft, und hieraus die Spaltungen im kirchlichen Leben erklärt. Den Protestanten ist es ungemein geläufig, Dem, was sie hierarchischen Hochmuth und absichtliche Verfinsterungssucht nennen, es beizumessen, wenn dem protestantischen Lichte nicht offene Thore zum ungehemmten Eindringen in die katholische Kirche vergönnt werden; dagegen sind viele Katholiken der Meinung, gleichwie es Anfangs schon nur wirthschaftliche Interessen und der Wunsch, eine unbeschränkte Herrschaft auch über die Kirche auszuüben, gewesen seien, Was die Fürsten, und häusliche Bequemlichkeit, sinnliches Wohlbehagen, hohler Dünkel und frivole Unabhängigkeitsliebe, Was die Geistlichen zur Annahme und Begünstigung der protestantischen Lehre vermocht habe, so verhalte es sich großentheils noch. Leider läßt sich, Was man von Hochmuth,

Uebermuth u. dgl. sich gegenseitig vorwirft, nicht in allweg in Abrede stellen; auch kann man überdies leicht in Erfahrung bringen, daß es allerwärts ungemein eifrige Männer gibt, die zwar nicht von ganz niedrigen Motiven in ihren Bemühungen anderen Confessionen gegenüber bestimmt werden, aber doch nur die Beförderung des Interesse einer Partei, einer Faction, eines Systems u. s. w. zunächst im Auge haben, aber nicht das der göttlichen Wahrheit als solcher, und zwar in ihrer lebendigen Erscheinung in Christo Jesu, der doch einzig geliebt werden soll, und alles Andere nur insofern, als es näher oder entfernter mit dieser Liebe in Verbindung steht. Das Alles nun soll keineswegs in Abrede gestellt werden; gleichfalls kündigt es einen ungemein beschränkten Verstand an, wenn der Fortbestand der Confessionen nicht tiefer, als in dergleichen Ursachen aufgesucht wird. Unter diesen Umständen nun möchte ich es für keinen geringen Gewinn halten, wenn es gelänge, die Aufmerksamkeit ganz auf die Sache selbst zurückzuleiten, und die Ueberzeugung zu fördern, daß innere Interessen durch den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholicismus vertheidigt werden, eine Ueberzeugung, welche, da sie dem Gegner Ernst und Aufrichtigkeit zutraut, vielfach beruhigende Wirkungen hervorbringen muß, und auch einzig den Plan zu fördern geeignet ist, welchen die göttliche Vorsehung bei Zulassung eines so schweren Zerwürfnisses im Auge hat.

Endlich muß ich noch einer Zeiterscheinung erwähnen, die in mir, wenn ich mich recht erinnere, zuerst den Gedanken erregte, meine Abhandlungen über die Unterscheidungslehren der Confessionen dem Drucke zu übergeben. Das Lutherthum schien längere Zeit hindurch ganz aus Deutschland verschwunden zu sein, wenigstens keine Stimme mehr in der öffentlichen Meinung zu führen; in der That war es kaum noch durch einen namhaften Theologen in der Literatur repräsentirt. Der finstere Calvinismus konnte ohnedies in dem besonnenen Deutschlande nie recht einheimisch werden, und wenn er auch da und dort eindrang, so geschah es beinahe immer mit bedeutenden Modificationen. Seine eigentliche Heimath blieb stets ein Theil von der Schweiz, von Frankreich, dann Holland, England und Schottland. Durch den neuesten Um=

schwung der Dinge erneuerte sich auch wieder der alte orthodoxe Protestantismus; er findet nicht nur wieder bedeutende Vertreter unter Laien und Geistlichen, sondern er zählt mitunter recht tüchtige Theologen unter seinen Anhängern. Wie es nicht anders zu erwarten stand, bezeichnete er auch sogleich sein Verhältniß zur katholischen Kirche, und bestritt dieselbe von seinem Standpuncte aus mit allen ihm zu Dienste stehenden Mitteln. Je mehr sich diese Partei zusehends erweitert, und theils durch ihre Anschließung an die längst vorhandenen pietistischen Bewegungen, theils durch die Begünstigung eines der einflußreichsten Cabinette Deutschlands aufs Neue eine Macht zu werden beginnt, desto mehr stellt sich das Bedürfniß für die Katholiken heraus, sich ihr gegenüber genau zu orientiren, und wieder zum klaren Bewußtsein der Stellung zu gelangen, die sie gegen dieselbe einnehmen. Dies ist nicht so leicht, als man es sich auf den ersten Anblick vorstellen möchte; es wird uns nämlich zugemuthet, uns in eine ganz andere religiöse Welt zu versetzen, wenn wir vom Naturalismus und Rationalismus zu dem symbolischen Protestantismus uns in Gedanken erheben sollen. Denn, waren seit mehreren Decennien die Katholiken aufgefordert, einzig das Göttliche im Christenthum zu vertheidigen; so handelt es sich nicht mehr darum, sondern um Festhaltung des Menschlichen in demselben. Gerade von einem Extreme zum anderen müssen wir uns wenden. Doch kömmt dem Katholiken Das zu Gute, daß seine Glaubenslehre eben sowohl Das umfaßt, was die Rationalisten einseitig oder auch ausschließend im Christenthum verehren, als Das, was der orthodoxe Protestantismus eben so einseitig oder ausschließend in demselben Christenthume hervorhebt; diese beiden Gegensätze sind in der That in seinem Dogma ausgeglichen und vollkommen versöhnt. Er ist eben so verwandt mit dem Einen als mit dem Anderen, und der Katholik kann darum auch Beide begreifen, weil sein System die Einheit von Beiden ist. Die naturalistischen Protestanten verdanken Luthern gerade nur Das, daß er ihnen die Freiheit erworben hat, völlig das Gegentheil von ihm und der durch ihn gestifteten religiösen Gemeinschaft bekennen zu dürfen; und die orthodoxen Protestanten haben Nichts, was sie mit ihnen verbindet, als die

drückende Ueberzeugung, daß Luther eine Kirche gegründet habe, deren Begriff sie bestimmen müsse, solche Widersacher mit Geduld in ihrer Mitte zu ertragen, und sie nicht einmal „entlassen" zu können. Der Katholik dagegen hat eine innere, in seinem Dogma gegründete Verwandtschaft mit Beiden; er steht daher auch höher als Beide, und übersieht Beide. Er hat Was Beide, aber eben darum ihre Einseitigkeiten nicht; seine Glaubenslehre ist auch keine mechanische, lose und unbeholfene Zusammensetzung Beider, denn sie war früher als dieselben und hatte, als sie zuerst der Kirche gegeben wurde, das Wahre an ihnen organisch vereinigt; sie gingen vielmehr aus der katholischen Glaubenslehre hervor, sich in dieselbe theilend, indem die eine Partei das Menschliche in ihr sich zueignete, die andere das Göttliche; gleich als könnte das Untheilbare nur nach Willkühr getheilt werden.

Noch bemerke ich, daß es mir die deutsche Gründlichkeit, oder die deutsche Pedanterie, oder das deutsche Mißtrauen, wie man es immer nennen will, zu fordern schien, die Beweisstellen ausführlich mitzutheilen. Der Leser soll in den Stand gesetzt werden, durch das ihm zugebrachte Materiale selbst zu urtheilen, oder doch sich des Besitzes der Mittel erfreuen, das Urtheil des Symbolikers zu prüfen. Ich mußte voraussetzen, daß dem ungleich größeren Theile meiner Leser die symbolischen Bücher der Protestanten, die Schriften Luthers, Zwinglis, Calvins u. s. w. unzugänglich seien, und ich wollte lieber, wenn ich die rechte Mitte zwischen zu viel und zu wenig nicht einzuhalten im Stande wäre, durch zu viel als zu wenig fehlen. Wer die größtentheils in die Noten verwiesenen Beweisstellen nicht lesen mag, kann sie leicht übergehen; dagegen läßt sich nicht sagen, daß, Wer das Bedürfniß habe, gerade auch mit den Beweisstellen recht vertraut zu werden, dieselben sich leicht verschaffen könne.

Der Verfasser.

Vorrede zur zweiten Ausgabe.

So sehr es nur immer der kleine Zeitraum gestattete, der zwischen der ersten und zweiten Ausgabe verfloß, glaubte ich mich durch die diesem Werke vom theologischen Publikum geschenkte Aufmerksamkeit verpflichtet, dasselbe zu verbessern, und wohl auch zu vermehren. Im ersten Theile möchten sich wenige Paragraphen finden, welche nicht theils im Ausdrucke, theils durch Zusätze oder Weglassungen, sei es im Texte, oder in den Noten, einige Veränderungen, wie ich hoffe, zum Vortheile des Buches, erfahren hätten. In der Lehre vom Glauben wurde der §. 17. neu hinzugefügt; auch die schärfere Bestimmung des eigentlichen Unterschiedes in der theologischen Richtung Luthers und Zwinglis §. 27. fand sich in der ersten Ausgabe nicht. Der Artikel von der Kirche hat die beträchtlichsten Umgestaltungen erhalten; §. 37., eine neue Zugabe, schien mir besonders geeignet, die Idee der katholischen Kirche anschaulich zu machen. Im zweiten Theile wurde der Artikel von den Methodisten ganz umgearbeitet, da ich die Schrift Southey's über Wesley nun benutzen konnte. Weniger Ausbeute, als ich erwartet habe, gewährte Clarkson (Portraiture of Quakerism), der mir bei der ersten Ausgabe, ungeachtet vieler Bemühungen, nicht zu Gebote stand, inzwischen aber herbeikam. In der Einleitung schien es nicht unnöthig, Ausführlicheres über den Gebrauch mitzutheilen, welcher in der Symbolik von den Privat-Schriften der Reformatoren zu machen ist; eben so wurde es für zweckdienlich erachtet, daselbst auf den Unterschied hinzuweisen, welcher in der Benutzung der Privat-Schriften der Reformatoren und der katholischen Theologen für symbolische Zwecke stattfindet.

Der Verfasser.

Vorrede zur dritten Ausgabe.

Die Nachricht des Herrn Verlegers, daß die zweite Ausgabe vergriffen sei, kam mir viel zu unerwartet schnell, als daß ich der dritten den vervollkommnenden Fleiß hätte zuwenden können, den ich ihr gerne hätte widmen wollen, und dessen sie so sehr bedürftig gewesen wäre. Ich kann daher nur Einen Artikel nennen, worin eine bedeutende Verbesserung stattfand, den von der Erbsünde (§. 8.); da in demselben einige historische Angaben, katholische Auffassungsweisen derselben betreffend, eine Berichtigung sehr nöthig hatten.

Die inzwischen erschienene, bogenreiche Kritik der Symbolik von Herrn Prof. Dr. Baur wollte ich nicht in der Symbolik selbst berücksichtigen, da die nöthigen Discussionen einen verhältnißmäßig allzu großen Raum würden eingenommen haben, um ihnen eine passende Stelle, sei es in den Noten, oder im Texte anzuweisen. Ich zog es daher vor, eine Erwiderung in einer besonderen Schrift zu geben, welche, wenn Gott es will, demnächst in Druck wird gegeben werden.

Der Verfasser.

Vorrede zur vierten Ausgabe.

Nach der Herausgabe der dritten Auflage, die zu Anfang des Jahrs 1834 erschien, sah ich mich genöthigt, eine Vertheidigung der Symbolik zu verfassen; sie ist bereits unter dem Titel: „Neue Untersuchungen u. s. w.“ (Mainz bei Kupferberg) bekannt. In diesen wurden manche auf die Controverse bezüglichen Gegenstände abgehandelt, welche in der Symbolik kaum oder gar nicht berührt waren; nicht wenige Artikel wurden unter neuen Gesichtspuncten erörtert, andere schärfer bestimmt, nicht wenige allseitiger begründet. Von allem Dem habe ich in die vierte Ausgabe der Symbolik Nichts aufgenommen; ich hielt mich nur verpflichtet, an der Gestalt, in welcher sie sich von Anfang an in das gebildete Publicum einführte, und in welcher sie sich dessen nachsichtsvoller Theilnahme zu erfreuen hatte, Nichts wesentlich zu ändern. Die gegen sie gerichteten Schriften, Abhandlungen und Recensionen in ihr selbst zu berücksichtigen, hielt ich ohnedies in jeder Weise für unangemessen, und zwar völlig abgesehen davon, daß ich den friedlichen Ton der Symbolik schon gar nicht in einen kriegerischen irgend verwandelt sehen möchte. Indeß wurde doch Einiges in der vierten Ausgabe verbessert, Anderes hinzugefügt, Veränderungen, die auch ohne Provocation von Aussen, und ohne Veränderung des ursprünglichen Planes vorgenommen werden konnten, wie denn auch dergleichen schon früher bei jeder neuen Ausgabe stattgefunden hatten.

Durch Gottes Fügung hat die Symbolik bisher manche gute Früchte hervorgebracht, wie mir von vielen Seiten her theils mündlich erzählt, theils geschrieben wurde; selbst protestantische Zeitschriften, wie die evangelische Kirchenzeitung vom October 1834, stellen es in ihrer Weise nicht in Abrede. Möchte sie noch ferner von dem Segen des Heilandes begleitet werden, der von Anfang an auch Schwaches und Unvollkommenes zum Werkzeuge seiner Verherrlichung erwählt hat!

Der Verfasser.

Vorrede zur fünften Ausgabe.

Während diese fünfte Ausgabe der Symbolik unter der Presse war, hatte die katholische Kirche Deutschlands den Schmerz, den hochverdienten Verfasser durch frühzeitigen Tod sich entrissen zu sehen. Ist sein Verlust für die katholische Literatur überhaupt schmerzlich zu beklagen, so insbesondere in Bezug auf die Symbolik. Der hochselige Verfasser hatte beabsichtiget, diese neue Ausgabe um Vieles zu verbessern, und dadurch zu vervollständigen, daß er theils aus seiner Schrift: „Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze rc. Mehreres hereinziehen, theils Resultate neu hinzugekommener Forschungen derselben einverleiben wollte. Für einen sehr bedeutenden Theil hat er sein Vorhaben noch wirklich ausgeführt; manche Artikel und Paragraphen z. B. der von der Erbsünde, haben von ihm eine Erweiterung, Umbildung oder bestimmtere Fassung erhalten. Ein Aehnliches hatte er auch noch in Bezug auf die Darstellung der Lehre von den Sacramenten und die folgenden Abschnitte im Sinne. Bis zu seinem Ende beschäftigte ihn diese Angelegenheit seines Herzens, welche ihm aber nicht mehr zur Ausführung zu bringen vergönnt war.

Nur eine kurze Biographie ist beigefügt, welche ein Freund und Amtsgenosse des hochseligen Verfassers mitgetheilt hat, so umfassend als es der Zweck der Vorrede und die allgemeine Bestimmung des Buches zu erfordern oder zuzulassen schien.

Möge auch diese neue Ausgabe jene segensvollen Wirkungen tragen, welche vom Autor beabsichtiget worden waren, und welche ihm sicher bei Gott schon reichen Lohn bereitet haben!

M. den 21. Juni 1838.

Lebensskizze des Verfassers.

Seit mehr als einem Menschenalter ist keine Erscheinung auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaft mit so ungetheiltem Beifalle und lebhaftem Interesse begrüßt, kein Schriftsteller mit so allgemeiner Achtung gefeiert worden, wie der Verfasser dieser Symbolik. Er erschien seiner Zeit wie ein freundliches Licht, dem die Blicke von Tausenden sich zuwendeten, an welchem gar manche Herzen sich wieder erquickten, die von der Trübsal der Tage hart gelitten. Freilich nur eine kurze Freude! Er schien der Welt nur gegeben zu sein, um sein Zeitalter, welches seine Stellung in religiöser Hinsicht nicht begreifen wollte, hierüber zu orientiren, kirchlichen Sinn und Geist im Leben und in der Wissenschaft wieder anzuregen, und nach kurzem Tagewerk sein rühmliches Wirken in einem Alter zu beschließen, wo Andere sonst kaum begonnen haben. Mit welcher Auszeichnung Möhler seine Aufgabe gelöset hat, darüber herrscht nur eine Stimme. Aber eben darin liegt auch das Großartige und Außergewöhnliche dieses Charakters faktisch ausgesprochen, den nach dem Leben würdig zu zeichnen, einer umfassenden Lebensgeschichte vorbehalten bleiben muß. Was hier folgt, ist nichts als der Entwurf einer Biographie, oder wenn man lieber will, eine Inschrift, welche die Hand eines Freundes auf das herrliche Denkmal gezeichnet, das der Verfasser dieses Buches sich in Mitte der katholischen Kirche gesetzt hat.

Johann Adam Möhler wurde geboren den 6. Mai 1796 zu Igersheim bei Mergentheim in Würtemberg. Sein Vater, ein wohlhabender Mann, Gastwirth und Schultheiß des Ortes, glaubte den glänzenden Geistesanlagen, womit Gott diesen seinen Sohn ausgestattet hatte, eine entsprechende Ausbildung geben zu müssen, und beschloß daher, ihn den Studien zu widmen. Die gehegten Erwartungen wurden auf das Herrlichste gekrönt. Möhler vollendete mit dem glücklichsten Erfolge seine Gymnasialstudien, und trat hierauf 1814, mit umfassenden Vorkenntnissen ausgerüstet, am Lyceum zu Ellwangen zu den höheren, philosophischen Wissenschaften über. Die eigene Neigung des Herzens hatte ihm schon frühe das Ziel gesetzt, sich ausschließend Gott im Priesteramte zu weihen, und er begann deßhalb schon im folgenden Jahre 1815 an der theologischen Facultät zu Ellwangen durch gründliches Studium der Theologie sich zu seinem künftigen Berufe vorzubereiten. In den folgenden Jahren setzte er dieses an der Universität in Tübingen fort, wo seine Ausbildung durch die Anleitung der trefflichsten Lehrer und durch seinen Aufenthalt in dem dortigen Wilhelmsstifte (katholischen Convicte) auf das Vortheilhafteste begünstigt wurde. So war sein sehnlicher Wunsch erreicht, als er am 18. September 1819 nach erlangter Altersdispense die Priesterweihe empfing. Nun war sein Entschluß, die Erstlinge der empfangenen priesterlichen Berufungsgnade Gott dadurch dankbar darzubringen, daß er das nächstkommende Jahr dem Dienste der praktischen Seelensorge widmete. Zuerst ward ihm in dem Städtchen Weil, hierauf in Riedlingen sein Wirkungskreis in der Eigenschaft eines Pfarrvicars angewiesen, eine Zeit, an welche ihn viele und angenehme Reminiscenzen in einer späteren Periode noch festhielten.

Indeß war er nicht gesonnen, auf längere Dauer der Kirche in dieser Sphäre zu dienen. Er fühlte sich durch eine besondere Vorliebe zum Lehramte hingezogen, und kehrte daher, um diesen seinen Plan zu verwirklichen, mit dem Beginne des nächsten Studienjahres 1820 wieder nach Tübingen zurück. Dasselbe Convict, dessen Vortheile ihm schon während seiner Studienzeit so trefflich zu statten gekommen waren, kam auch jetzt wieder

seinen Wünschen entgegen. Er wurde als Präparand aufgenommen, aber schon ein paar Monate später zum Repetitor an dieser Anstalt ernannt. Von dieser Zeit an wendete Möhler fast seine gesammte Geistesthätigkeit auf einen Zweig der Wissenschaften, in welchem er schon von früher her ein ausgezeichnetes Talent entwickelt hatte, — auf das Studium der alten classischen Literatur, sowohl der Griechen als der Römer. Darunter war es aber vorzüglich die ältere griechische Philosophie und die Geschichte, welche seinen rastlosen Eifer in Anspruch nahmen und seinem Geiste reiche Nahrung verschafften. Hier war es vornehmlich, wo er jene Schärfe und Klarheit des Urtheils, jene Feinheit der Sprache und dialektische Gewandtheit im Ausdrucke und in der Darstellung sich aneignete, kurz jene formelle Bildung schöpfte, welche in späterer Zeit ihm so ausgezeichnete Dienste geleistet haben. Schon hatten theils seine Neigung, theils die gemachten Fortschritte ihn so tief in das Interesse für diese Wissenschaft hineingezogen, daß schon der Entschluß bei ihm fertig stand, dem philologischen Lehrfache künftig auf immer sich hinzugeben. Bereits hatte er ein Bittgesuch aufgesetzt, in welchem er um eine eben erledigte Lehrstelle bei der königlichen Regierung einkommen wollte, als die Ausführung dieses Vorhabens durch ein glückliches Zwischenereigniß nicht nur verhindert, sondern auch seinem ganzen Lebensplane, durch Gottes Fügung, eine andere Richtung gegeben wurde.

Möhlers ausgezeichneter Tüchtigkeit und allseitiger Bildung konnte die verdiente Würdigung nicht lange ausbleiben. Er hatte insbesondere die Aufmerksamkeit seiner vormaligen Lehrer in der Theologie auf sich gelenkt, und es war unter ihnen der einstimmige Wunsch erwacht, ihn für einen Lehrstuhl der Theologie zu gewinnen. Dieß geschah auch. An demselben Tage, als die erwähnte Petition abgesendet werden sollte, erhielt Möhler von Seiten der theologischen Facultät eine schriftliche Einladung, als Privatdocent ein theologisches Lehrfach zu übernehmen. So groß seine Vorliebe für die betretene Laufbahn gewesen war, so nahe er sich am Ziele seiner Wünsche sah, so schwankte er doch kaum einen Augenblick, um den selbstgemachten Lebensplan mit dem-

jenigen auszutauschen, welcher ihm von Oben her vorgezeichnet zu seyn schien. Ein glücklicher Entschluß, wodurch er nun für immer mit der Kirche auf das Innigste verbunden wurde. Es war im September 1822, als er zum Privatdocenten designirt wurde, mit der Weisung, vor der Uebernahme dieses Amtes durch eine größere literarische Reise seine wissenschaftliche Ausbildung noch allseitiger zu vervollständigen. Dieß kam ihm mehr als willkommen. Von der Regierung mit Geldmitteln unterstützt, benützte er die ihm anberaumte Zeitfrist, um der Reihe nach die berühmtesten sowohl nord- als süddeutschen Universitäten, Göttingen, Berlin, Landshut, Prag, Wien u. a. zu besuchen, und sowohl die damaligen Celebritäten dieser Hochschulen, als auch den Stand der Wissenschaft in der Nähe kennen zu lernen.

So ausgestattet kehrte Möhler im Sommerhalbjahre 1823 wieder in sein Vaterland und nach Tübingen zurück, und eröffnete, wie ihm aufgetragen war, seinen Cursus mit Vorlesungen über Kirchengeschichte, Patrologie, theilweise auch über Kirchenrecht. Was der Kirche und ihrer Wissenschaft von der Geistesrichtung des jungen Gelehrten zu erwarten stand, darüber sollte das Urtheil nicht lange unentschieden bleiben. Um die in seiner Person getroffene Wahl zum theologischen Lehrfache zu rechtfertigen, und seine Gesinnung offen auszusprechen, begann er seine schriftstellerische Laufbahn mit der Schrift: Die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Katholicismus; 1825. Hatte gleichwohl der Verfasser in dieser Erstlingsarbeit Manches vorgebracht, was er selbst in reiferen Jahren nicht mehr zu billigen gesonnen war, so durfte sie immerhin doch als eine erfreuliche Probe angesehen werden, sowohl von der Genialität des Geistes als der Innigkeit und Tiefe des Gemüthes, welche in seinen folgenden Leistungen in immer vollkommnerem Grade sich ausprägten. Dieß wurde auch ebenso in seinem Vaterlande erkannt, als im Auslande gewürdiget; daher Möhler schon um diese Zeit (1826) mit einem Rufe an die Universität Freiburg im Breisgau beehrt wurde. Er lehnte diesen Antrag ab; wurde aber dafür im März desselben Jahres zum außerordentlichen Professor an der Landesuniversität befördert.

Wie schnell und sicher, mit ebenso wahrhaft kirchlichem Sinne, als richtigem wissenschaftlichen Takte sich Möhlers Thätigkeit in der theologischen Wissenschaft entfaltete, davon lieferte einen glänzenden Beweis eine zweite Schrift, welche schon in dem nächsten Jahre an's Licht trat: „Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit im Kampfe mit dem Arianismus, 1827, in zwei Bänden," in welcher er einen Reichthum dogmatischer, kirchenhistorischer und patristischer Forschungen niederlegte. Diese einmal eingeschlagene Richtung in dogmengeschichtlichen Forschungen führte ihn nun zu weiteren Untersuchungen, welche die kirchlichen Verhältnisse unserer Zeit näher berührten. In einer ganz ähnlichen Lage, wie die katholische Kirche des vierten Jahrhunderts dem Arianismus gegenübergestanden, erblickte Möhler die Kirche unserer Tage dem Protestantismus gegenübergestellt. Diese Betrachtung veranlaßte ihn, auf den Beginn dieser kirchlichen Entzweiung zurückzugehen, der Entstehung, Entwicklung und Durchbildung des protestantischen Lehrbegriffes in seinen mannigfaltigen Formen nachzuforschen, um eine Würdigung desselben seinem vielfach indifferent gewordenen Zeitalter möglich zu machen oder zu erleichtern. Nachdem er durch ein ausgedehntes Quellenstudium sich die gründlichsten Kenntnisse über diesen Gegenstand gesammelt hatte, begann er daher schon um diese Zeit Vorträge zu halten über die Unterscheidungslehren der Katholiken und Protestanten, welche von Jahr zu Jahr mit immer steigendem Beifall aufgenommen nicht allein sein Ansehen unter den Studirenden der Hochschule und seinen Einfluß auf deren Geistesrichtung erhöheten, sondern auch seinen Ruf in das Ausland trugen, so daß ihm bald (1828) ein neuer Ruf an eine ausländische Universität angeboten wurde. Aber auch seine Regierung, so wie die theologische Facultät, welcher er angehörte, wußten nur zu gut den Werth und die trefflichen Leistungen Möhlers zu schätzen, eine Anerkennung, welche ihm von ersterer Seite durch seine Ernennung zum ordentlichen Professor der Theologie, von Seite der Letzteren aber durch die Verleihung der theologischen Doctorwürde factisch ausgedrückt wurde.

Wie würdig Möhler dieser doppelten Auszeichnung gewesen, wurde überall anerkannt, und freudig ausgesprochen, als endlich im Jahre 1832 das erste Mal seine dritte größere Schrift die Presse verließ, welcher der Ruf längst vorausgeeilt war: „Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften.“ Es ist bekannt, und bedarf keiner weiteren Schilderung, wie das Erscheinen dieses Buches gleich einem electrischen Schlage auf die Gemüther wirkte, und in und außerhalb der katholischen Kirche eine frische Bewegung der Geister erweckte, die, so Gott es will, ihre gesegnete Wirkung tragen wird. Was Viele geahnt und empfunden, aber nicht sich zum klaren Bewußtseyn, noch weniger zum entsprechenden Ausdruck gebracht haben, das hat Möhler mit bewunderungswürdigem Scharfsinn, mit Kunst und Gelehrsamkeit zur klaren Anschauung erhoben, — ein Werk, freudig begrüßt von den Seinigen, verblüfft angestaunt von den Gegnern, bewundert von Allen. Der Sieg war glänzend, dieses Bekenntniß drückten selbst mehrere achtbare und hochgestellte Protestanten dem Verfasser der Symbolik aus; aber auch die Niederlage eben so hart als empfindlich, und sollte gerächt werden. Während die Symbolik von 1832—38 mit jedem Jahre in einer neuen Auflage wieder verjüngt erschien, wurde eine Fluth größerer und kleinerer Streitschriften dagegen losgelassen, worunter wir nur eine deßhalb bemerkbar machen, weil sie Möhler zu einer neuen Schrift dieses Inhaltes Veranlassung gab. Dieß ist die Gegenschrift des Tübinger Professors Dr. Baur, unter dem Titel: „Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe mit besonderer Rücksicht auf Möhlers Symbolik. Tüb. 1833. 2. Aufl. 1836. Dieser, nach der Ansicht der Protestanten gelungensten Widerlegung der Symbolik stellte Möhler eine Erwiederung entgegen: „Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten rc. 1834. 2. Aufl. 1835, in welcher er auf eine höchst würdevolle

Weise die wissenschaftlichen und persönlichen Angriffe seines Gegners abwehrte, zugleich aber auch durch neu hinzugekommene, noch speciellere Untersuchungen seine Symbolik bereicherte.

Von dieser Zeit an änderte sich die Stellung Möhler's an der Universität Tübingen. Es hatte den Anschein, daß man mit wissenschaftlichen Argumenten die Blöße nicht genug verdecken zu können meinte, und glaubte sich bemüßigt, eine Polemik zu ergreifen, welche ihm den längeren Aufenthalt in Tübingen verleidete, und den Wunsch in ihm erzeugte, einen anderen ruhigeren Ort für seine Lehrthätigkeit aufzusuchen. Preußen kam seiner Absicht zuvor. Früher, schon lange vor dem Erscheinen der Symbolik, hatte die preußische Regierung die Absicht gehegt, ihn an die Universität Breslau zu ziehen (1828). Aber Diejenigen, auf deren Rath man in diesen Dingen damals in diesem Lande großes, um nicht zu sagen, entscheidendes Gewicht zu legen gewohnt war, waren nicht einer so günstigen Ansicht über Möhler, daher auch nicht für die Absicht; daher die Ausführung unterblieb. Jetzt, da der Ruf den gefeierten Namen des Verfassers der Symbolik durch ganz Europa getragen, und in dem lauten Beifallrufe jene mißtönigen Stimmen erstickt waren, wurden vom preußischen Ministerium die Unterhandlungen auf's Neue wieder angeknüpft, um Möhler für Bonn oder Breslau oder am liebsten für Münster zu gewinnen. Die Kunde davon war schon in's Publikum gedrungen, und eine Adresse, mit den Unterschriften der Studirenden in Münster bedeckt, war bereits nach Tübingen abgegangen, um Möhler bittend einzuladen; auch war dieser nicht abgeneigt, dem Rufe zu folgen. Aber dieselben Hände und dieselben Maschinen, welche das erstemal ihre Dienste gethan, wurden auch diesmal wieder (und zwar nicht von protestantischer Seite her) in Bewegung gesetzt, und so die wohlgemeinte Absicht der Regierung zum zweitenmale vereitelt.

Um eben diese Zeit, Anfangs des Jahres 1835, ward ein Lehrstuhl der Theologie an der Universität München erlediget. Das baierische Kabinet, dem Möhlers Verdienste so wenig als irgend anderswo unbekannt waren, traf sofort Anstalt, diese Perle für die Ludwig-Maximilians-Universität zu gewinnen.

Möhler nahm den ihm von dieser Seite her angebotenen Ruf freudig an, und zog im Frühjahre 1835 an die Hochschule in München über, wo er von seinen dortigen Freunden und von den seiner sehnlichst harrenden Studirenden enthusiastisch empfangen wurde. Er begann mit Vorlesungen über den Brief an die Römer, und dehnte in den folgenden Jahren diese auf Kirchengeschichte, Patrologie, und nebenher auch auf die Erklärung einzelner paulinischer Briefe aus.

Möhler fühlte sich nach so vielen trüben Stunden überaus glücklich in seinem neuen Vaterlande. Die Rückwirkungen der Freude und des Friedens schienen selbst auf sein körperliches Wohlbefinden den günstigsten Einfluß zu äußern. Er hatte in den letzteren Jahren seines Aufenthaltes in Tübingen mit vielfachen Störungen seiner Gesundheit zu kämpfen gehabt; man wünschte sich daher um so mehr Glück, als in den ersten anderthalb Jahren das sonst eben nicht sehr, am wenigsten den Fremden, freundliche Klima Münchens seinem Wirken nicht das geringste Hemmniß in den Weg legte. Aber als im Spätherbste des Jahres 1836 die verheerende Seuche, die Cholera, todtbrütend über diese Stadt sich niederlies, ward auch Möhler, wiewohl nur leicht davon berührt, dennoch durch ein anhaltendes Uebelbefinden an der Eröffnung seiner Vorlesungen eine Zeitlang gehindert. Schlimmer, und viel zerstörender aber mußte er im folgenden Frühjahre einen Anfall der Grippe (Influenza) erfahren. Sie hielt ihn gegen zwei Monate an's Krankenlager gefesselt; und wich selbst da nicht, ohne nicht die bedenklichsten Spuren der Zerrüttung an Brust und Lunge zurückzulassen. Auf den Rath der Aerzte setzte er im Sommerhalbjahre 1837 seine Vorlesungen aus, und zog nach dem Süden, nach dem freundlichen Meran in Tyrol, wo das milde Klima, der Gebrauch der Molken, insbesondere aber der Umgang mit den dortigen Benediktinermönchen, deren Frömmigkeit und bescheidene Gelehrsamkeit er seinen Freunden nicht genug zu rühmen wußte, wohlthätigst seine Wiederherstellung förderten; und was noch übrigte, ergänzte die Erholung in den Ferien in der Art, daß Alles sich der froheſten Hoffnung überließ, ihn nun auf längere Zeit seinem Amte wiedergegeben zu sehen. Aber diese

Hoffnung täuschte bitter. Am 1. November stellte sich die Kränklichkeit wieder ein, welche nun immer mehr als Lungenleiden sich auszubilden schien, und ihn abermals abhielt, seinen Functionen nachzukommen. Ueberdieß traten um eben diese Zeit Ereignisse ein, welche die Interessen der katholischen Kirche, und bei seiner Theilnahme an denselben auch sein Gemüth sehr lebhaft auf eine seiner Gesundheit nachtheilige Weise berührten.

In diesen Zeitpunct fällt ein dritter Versuch von preußischer Seite, unseren Gelehrten an sich zu ziehen. In einem Augenblicke, wo die Gemüther der Katholiken in den preußischen Rheinlanden durch die Vorgänge in Cöln tief aufgeregt waren, und leicht Leidenschaften die Hand in das wirre Spiel strecken konnten, da war, so erkannte es die preußische Regierung mit klarem Blicke, ein Mann an dem rechten Platze, der, wie Möhler, Würde und persönliches Ansehen, Zutrauen, Mäßigung und Besonnenheit in sich vereinigte. Der Regierungsrath Brüggemann hatte auf seiner Durchreise nach Rom den Auftrag, ihm ein Canonikat in Cöln, und, wenn beliebig, eine Professur in Bonn anzutragen, mit einem Gehalte, der seinen damaligen in München bis an's Dreifache überstieg. Allein hätten auch nicht die Wirren der Zeit ihn abgeschreckt, wären auch nicht die körperlichen Leiden ihm hinderlich gewesen; schon die Liebe allein, die er für Baiern gewonnen, wäre entscheidend gewesen, auf den ehrenvollen Antrag nicht einzugehen. Dieser ganze Vorgang aber blieb Geheimniß; nur seinen vertrautesten Freunden machte er Mittheilung davon unter dem Siegel der Verschwiegenheit. Daher war es für ihn eine um so größere und freudigere Ueberraschung, als König Ludwig am Neujahrstage 1838, um Möhler einen ehrenden Beweis der Anerkennung und Würdigung seiner Verdienste zu geben, ihm das Ritterkreuz des Verdienstordens vom heil. Michael zustellen ließ.

Nochmal hatte er sich in der Zwischenzeit aufgerafft und war so weit wieder hergestellt, daß er am 8. Jänner seine Vorlesungen, vom lautem Jubel seiner Zuhörer begrüßt, beginnen konnte. Aber nur auf kurze Zeit. Schon am Ende dieses Monats stellte sich heftiger Katarrh ein, welcher in eine Brustentzündung überging,

und bei seiner vorhergehenden Entkräftung das Schlimmste befürchten ließ. Alles war in Bestürzung und Trauer; nur Er nicht. Er bereitete sich durch den Empfang der Sacramente zur Auflösung vor. Aber nochmal schenkte ihn Gott dem inbrünstigen Gebete der vielen Hunderte, die für seine Erhaltung flehend ihre Hände erhoben. Im Momente der Krisis nahm die Krankheit eine glückliche Wendung und einen regelmäßigen Verlauf. In den ersten Wochen des Monats März erhob er sich nochmal von seinem Krankenlager, und ging sichtlich und mit neuer Lebensfreude der Reconvalescenz entgegen, so zwar, daß er bereits dachte, dringende Arbeiten abzufertigen, welche ihm nahe am Herzen lagen.

Die Erfahrung der letzteren Zeit hatte indeß gelehrt und die Aerzte zur Erklärung veranlaßt, daß der schlimme Einfluß des Klima, verbunden mit den Beschwerden des Lehramtes, keine sichere Hoffnung für die längere Erhaltung seines Lebens zulasse, daher in einer Vertauschung seines dermaligen Aufenthaltes mit einem milderen Himmelsstriche allein noch ein Rettungsmittel seyn könne. Der König, von diesem Zustande des Kranken unterrichtet und besorgt, ein so theures Leben für Kirche und Staat wo möglich zu erhalten, ernannte Möhler durch ein Decret vom 22. März d. J. zur eben erledigten Dignität des Domdekans in Würzburg. Möhler war von diesem Beweise zarter Aufmerksamkeit und Fürsorge seines Monarchen tief und innigst gerührt. Aber seine Freude war nicht ungemischt. Er hatte mit seltener Liebe das Lehramt umfaßt, für welches ihn Gott so reichlich ausgestattet, in welchem er ihm bisher mit so gesegnetem Erfolge gedient hatte. Der Gedanke dieser Trennung hatte für ihn etwas sehr Wehmüthiges. Er ahnete darin noch mehr als diese. Einem Freunde, der ihn beglückwünschte, äußerte er merkwürdiger Weise: Er habe oft in der Geschichte die Bemerkung gemacht, daß Gott Personen, die er im Leben hochbegnadiget hatte, am Ende, zur Trennung von dieser Welt, noch mit dem Schimmer einer zeitlichen Würde überkleidet habe. Er könne es, ohne undankbar zu seyn, nicht verhehlen, daß Gott ihn mit vielen Gnaden überhäuft habe; aber nun möge wohl auch an ihm jenes Vorzeichen

sich erwahren. Seine Ahnung wurde allzubald zur Wahrheit. Noch an demselben Tage kehrte das Fieber wieder; eine Woche später stellte sich plötzlich Nachts Katarrh und das bedenkliche Symptom der Heiserkeit ein, bis, nach wenigen Tagen, die Aerzte die Zeichen eines bereits in voller Wirkung begriffenen Zehrfiebers bemerkten. Besonders waren die Nächte höchst leidensvoll. Am 7. April fühlte er sich wieder besser, und verlangte, daß man ihm zur Erheiterung aus einer beliebten Reisebeschreibung vorlesen möchte. Es geschah nicht ohne banges Vorgefühl, daß eine andere weitere Reise diesem Wunsche zu Grunde liegen möchte. So traf es auch ein. Mit dem Eingange der heil. Charwoche nahm das Fieber einen nervösen Charakter an, und die Besinnung des Kranken wurde abwechselnd von einem sanften Delirium eingenommen. Sein Ende nahe fühlend, bereitete er sich (10. April) nochmal vor auf das Erscheinen vor dem Richter durch den Empfang der Sacramente der Sterbenden. Dieser schien vortheilhaft auch auf seine Gesundheit zu wirken; denn am folgenden Tage fühlte er sich um Vieles erleichtert; man schöpfte sogar wieder Hoffnung. Er aber dachte nicht mehr an Wiedergenesung, sondern traf an diesem Tage seine letztwillige Anordnung in seinen zeitlichen Angelegenheiten. Die folgende Nacht zerstreute den Anschein der Besserung. Mit Anbruch des 12. Aprils fühlte er drückende Beklemmungen auf der Brust; er wurde etwas unruhig; schwere eiskalte Schweißtropfen sammelten sich um Stirne und Schläfe; der letzte Kampf brach an. Der Beichtvater, Dr. Aloys Buchner (jetzt Domkapitular in Passau), kam fast nicht von seiner Seite. Um 1 Uhr Nachmittags erwachte er aus einem leichten Schlummer, wand beide Hände über dem Haupte, und sagte: „Ach, jetzt hab' ich's gesehen, — jetzt weiß ich's; jetzt wollte ich ein Buch schreiben, — das müßte ein Buch werden; — aber jetzt ist's vorbei!" — — Hierauf legte er sich ruhig, die Heiterkeit und liebliche Anmuth kehrte auf sein Antlitz zurück, als sichtlich die Seele den Anfang machte, sachte die letzten Bande des Lebens zu lösen. Noch athmete er dreimal heftig auf, — und sie hatte sich frei gemacht und empor zu Gott sich geschwungen, am grünen Donnerstag,

den 12. April Nachmittags halb drei Uhr. Seine Hülle wurde bestattet am 14. (Charsamstag), tief betrauert von seinem Könige, beweint von seinen Freunden, schmerzlich bedauert von Allen.

So beschloß Möhler seine irdische Laufbahn im noch nicht zurückgelegten zweiundvierzigsten Jahre; an Jahren jung, an Verdiensten reich, welche ihm ein bleibendes Denkmal in seiner Kirche, einen Ehrenplatz unter den Gelehrten der neuern Zeit erworben; ein Mann, den seine versöhnlichen Tugenden zum Lieblinge der Menschen auf Erden und gewiß auch des Vaters im Himmel gemacht haben.

Möhler war groß von Statur, aber schmächtig und zart gebaut; seine äußere Haltung stets edel, voll Würde und Anstand; seine Gesichtsbildung fein, regelmäßig und einnehmend; in seinem großen dunklen Auge ein sanftes Feuer, welches über das sonst leidend blasse Antlitz eine unbeschreibliche Anmuth ausgoß. Wie seine Körpercomplexion, so war auch seine Stimme zart und schwach, aber wohlklingend, sein Accent rein, ohne das Widerliche einer besonderen Mundart. Wer ihn daher auch nur das erste Mal gesehen, fühlte den angenehmsten Eindruck seiner Erscheinung.

Doch diese Außenseite war kaum ein matter Reflex von den persönlichen Tugenden, welche in diesem großartigen Charakter verschmolzen waren. Von Natur aus mit einer großen Lebhaftigkeit und Erregbarkeit des Geistes wie des Gemüthes begabt, hatte er durch fortschreitende christliche Selbstverleugnung diese natürlichen Gaben, welche so leicht die gefügigen Spielwerkzeuge des Egoismus werden, unter ein höheres Gesetz gebracht. Zunge und Sprache hatte er ganz in seiner Gewalt. Er redete in der Regel wenig, mit großer Umsicht und Bedachtsamkeit, vor und zu Wem. Aber was er sprach, war tief gedacht, der Ausdruck nicht gekünstelt und affectirt, aber gewählt und adäquat dem Gedanken. Keinen der vielen Vorzüge, welche er in sich vereinigte, stellte er vor Andern zur Schau, überhaupt keine Seite hervor, welche der Schwäche des Anderen in der Conversation empfindlich seyn konnte. Eine edle Einfachheit sprach aus seinem ganzen Wesen, unbefangene Heiterkeit, ein Abdruck seiner Seelen=

ruhe, belebte alle seine Bewegungen. Durch tiefes Eingehen in sich und Ringen mit sich selbst hatte er mit der Herrschaft über sich selbst einen gewissen Lebenstact gefunden, in welchem würdevolle Sicherheit der Haltung und zartfühlende Delicatesse in angenehmer Mischung sich durchdrangen. Kein Wunder also, wenn Jedermann durch sein lauteres Wohlwollen sich zu ihm hingezogen fühlte, wenn er in Cirkeln jedes Tones und jeden Ranges gesucht ward, wenn er Alles mit um so größerer Bewunderung fesselte, je weniger er sich selbst in Andern suchte. Zwei Dinge waren es, von denen man Möhler am allerseltensten sprechen hörte: von den Fehlern Anderer und von seinen eigenen Verdiensten. Es war dieß nicht Indifferenz oder jene Gleichgültigkeit, welche an bereits geernteten Huldigungen sich gesättiget hat, sondern das Ergebniß wahrer Demuth. Er war weit erhaben über jene geistige Selbstgenügsamkeit, welche um so mehr weiß und richtet, je weiter sie von wahrem Wissen und wahrer Tugend entfernt ist. Dafür stand ihm das Ideal hellleuchtend vor Augen, nach welchem er zu ringen habe. Dieses Gefühl noch unerreichter Vollkommenheit machte ihn geneigt, an Niemanden, auch dem schlimmsten Gegner nicht, das Gute, das er an sich trug, zu verkennen, wenigstens dessen Fehler nie ohne dieses auf die Wagschale des Urtheiles zu bringen. So hatte Möhler die Regungen der eigenliebigen Leidenschaftlichkeit sich unterthan gemacht, und den Frieden, den er so sehr liebte, zuerst in seinem Herzen hergestellt. Daher sein äußerst gemäßigter und sanfter Charakter, welcher ihm beinahe den Beinamen erworben hätte. Verabscheute er auch alle Unentschiedenheit des Sinnes, wo Recht und Wahrheit auf dem Spiele standen, so war ihm dennoch Liebe und Frieden nach diesen das Theuerste. In die Nothwendigkeit versetzt, Jemanden eine unangenehme Wahrheit zu sagen, nahm er zuvor möglichst jeden verletzenden Dorn mit einer unnachahmlichen Feinheit der Wendungen heraus, um nicht ohne Noth zu verwunden, und die an sich schon bittere Wahrheit noch bitterer zu machen. In dieser seiner Milde und seiner Mäßigung möchte vielleicht auch der Schlüssel zur Erklärung einer Thatsache liegen, die in Möhlers Leben charakteristisch ist, — ich meine die Er-

scheinung, daß bei seiner weltbekannten, entschieden ausgesprochenen Gesinnung rücksichtlich seines Glaubens und seiner Kirche gleichwohl Männer und Menschen von allen Bekenntnissen und Parteischattirungen, wie zum Theil noch vorhandene Briefe bezeugen, voll Zutrauen sich an ihn wendeten, um Aufklärung, Rath in persönlichen, religiösen, politischen Angelegenheiten, und ihn um Urtheile über literarische Erzeugnisse, Empfehlung u. s. w. angingen. Nur daher ist es auch erklärlich, wie er in amtlicher und außeramtlicher Stellung über seine Umgebung durch seine Mäßigung und Sanftmuth eine Art magisch wirkender Gewalt ausübte, welche Alles, was mit ihm in nähere Berührung kam, unvermerkt in seine Geistesrichtung hineinzuziehen pflegte.

Mit solchen persönlichen Tugenden geschmückt, welche in ächtchristlicher Form sich in ihm ausprägten, leuchtete Möhler auch als Priester voran. Seine tiefgegründete Frömmigkeit, welche alle Potenzen in ihm gleichmäßig in sich aufgenommen und durchdrungen hatte, spiegelte sich auch im Aeußern ab, und machte auf Jedermann den Eindruck der Erbauung. Auch im Lehramte ward er dem Berufe des Priesteramtes durchaus nicht fremd; Vielen, namentlich Studirenden, war er Beichtvater, und täglich brachte er, wenn es die Kränklichkeit ihm gestattete, das heilige Opfer in der Dreifaltigkeitskirche in München mit rührender Andacht dar.

Sein Wandel war fleckenlos, nicht blos nach dem Buchstaben, sondern auch nach dem Geiste der Kirche, und nicht allein dieß, sondern er suchte auch Anderen diese seine Gesinnung einzuflößen. Ein Factum für viele. Sein Eintritt in den Priesterstand fiel mit einem Zeitpunkte zusammen, wo unter dem Clerus seines Vaterlandes wie des Nachbarstaates eine antikirchliche Geistestendenz wach wurde, welche eben so ärgerlich in sich selbst, als bedauerlich in ihren Wirkungen werden konnte, — die Anfechtungen des kirchlichen Cölibatgesetzes. Möhler war kaum erst Cleriker geworden, als er durch sein Ansehen, wie zuverläßig berichtet wird, in seiner Umgebung dem Ausbruche einer solchen Verwirrung unter einer nicht geringen Zahl junger Cleriker vorbeugte. Auch später unterließ er nichts, was dieser verderblichen

Tendenz den gewünschten Einhalt thun konnte. So schrieb er unter Anderem eine Abhandlung: „über den Cölibat der Geistlichen“, welche in die Zeitschrift „der Katholik“ aufgenommen und später eigens abgedruckt wurde. Wie hier, so sprach er bei jeder anderen Gelegenheit seine wärmste Theilnahme für die Interessen der Kirche in ihren Leiden und Freuden aus. Man konnte ihn in öffentlichen Vorlesungen sichtlich ergriffen sehen, wenn er von der kräftigen Entwicklung des kirchlichen Sinnes und Lebens in den ersten Jahrhunderten zu sprechen kam, die gegen die Schlaffheit unserer Tage gehalten, ihm tiefen Schmerz erweckte. Ganz vorzüglich aber beklagte er es, wenn er auf die Betrachtung stieß, wie nicht selten dort, von wo noch allein Anregung eines neuen besseren christlichen Lebens ausgehen konnte, von wo aus allererst dem einreißenden Weltsinne die nöthige Wehre entgegengesetzt werden sollte, Indolenz, ein schädliches Palliativsystem in Kirchensachen, oder, wie er sich ausdrückte, ein verrätherisches Liebäugeln mit Belial, zum Nachtheile der Kirchen- und Staatsgewalt sich treffen ließe.

So schwer Möhler die Gebrechen seiner Zeit fühlte und nicht selten offen rügte, so ging andererseits sein Gesammtstreben dahin, seine amtliche Stellung, sein Ansehen, seine Gelehrsamkeit, die Zuneigung für ihn, kurz Alles, was ihm zu Gebote stand, aufzubieten, um in den Candidaten des Priesteramtes Liebe für die Kirche, Einsicht in ihre Lehre, Sinn für ihre Disciplin, Begeisterung für das priesterliche Hirtenamt zu erzeugen, Interesse und Liebe für christkatholische Wissenschaft zu erwecken, und so durch einen geistvollen und würdigen Clerus den glimmenden Funken wieder zur Flamme anzufachen. Es ist unleugbar, daß Möhler gerade hierein die größte Aufgabe seines Lebens gesetzt habe: und gewiß, kaum war ein Mann mit so vielen Eigenschaften zu diesem Ziele von Gott ausgerüstet worden, wie Möhler. Die Lehrgabe besaß er in einem ausgezeichneten Grade. Sein Vortrag, in der Regel ganz frei gehalten, der Sprache nach sehr einfach und doch gewählt, trug auch in dieser Form ganz das Gepräge jener Bestimmtheit und Klarheit an sich, mit welcher ihm der Inhalt des Vortrages lichtvoll vor Augen

schwebte. Er verstand namentlich die in der Schule so wichtige Kunst, selbst schwierigere Themata, z. B. allgemeine geistige oder moralische Zustände gewisser Zeitabschnitte, zu einem hohen Grade von Anschaulichkeit seinen Zuhörern dadurch zu bringen, daß er am Besonderen das Allgemeine auffassen, in der Beleuchtung concreter Erscheinungen dem tiefverschlungenen Knäuel von Ursachen und Wirkungen nachspüren, und so den Pragmatismus der Geschichte kennen lehrte, ohne daß er diesen Zweck offen angekündiget hätte. Von einem gleichen wissenschaftlichen Tacte zeugten auch seine exegetischen Vorträge. Für diese standen ihm nicht nur umfassende Sprachkenntnisse, eine ungemeine Belesenheit, sondern auch, was noch mehr ist, ein in den Schriften der heil. Väter gebildetes und geweihtes Gefühl zu Gebote, welches ihn überall das Rechte treffen ließ. So wurde Möhler in aller und jeder Beziehung eine Zierde des theologischen Lehrstuhles, der ihm anvertraut war. Es ist sehr treffend, was einer seiner talentvollsten Schüler in München, Joseph Heß, dem Verblichenen nachgesungen:

— — — — —

Wer fühlte nicht die Seele sich erheben,
  Wenn ihm die Brust von heil'gem Drange schwoll;
Wenn ihm der Mund von krafterfülltem Leben
  Aus reinster Tiefe strömend überquoll?
Wer je an solchem Borne sich erquicket,
Der ging gestärkt im Herzen und beglücket,
  Den trieb es immer wieder, und er ging
  Zum Quell, wo er den ersten Trost empfing.

Und wenn der süße Wohllaut seiner Rede
  Sanft zitternd in die tiefste Seele klang,
Wenn Gottes Geist um seine Züge wehte,
  Und seinen wunderbaren Blick durchdrang: —
Wer kann es *sagen*, was in jenen Stunden
  Mit ihm ein Jeder selig mitempfunden;
  Was Jeden wieder im geraden Flug
  Zur Höhe seiner Christenwürde trug?

— — — — —

Was endlich Möhler's Gelehrsamkeit betrifft, so hat die Welt darüber längst einstimmig entschieden, daß ihm ein Platz unter den Gelehrten ersten Ranges seiner Zeit gebühre. Gott hatte ihn dazu auf das Reichlichste ausgestattet; Scharfsinn, ästhetischer Geschmack, eine Regsamkeit, welche ihn rastlos zur weiteren Vervollkommnung des Geistes vorwärts trieb, — vorzüglich aber ein edles, lauteres, tiefes und gottesfürchtiges Gemüth, in welchem der Lichtstrahl der von oben kommenden Weisheit in der mannichfachsten Farbenpracht sich spiegelte. Man hätte von ihm sagen dürfen, was der Apostel Jac. III, 17. von der wahren Weisheit sagt. Sein Wissen war ebenso ausgedehnt, als gründlich. Er war nicht nur mit der alten classischen, so wie mit der neueren Literatur seines Vaterlandes in einer Weise vertraut, welche bei manchen Gelegenheiten Männer vom Fache staunen machte, sondern auch, und noch mehr, mit der kirchlichen. Seine ausgebreiteten Kenntnisse in den theologischen Wissenschaften hatte er sich durch ein umfassendes Quellenstudium gesammelt. Vor Allem waren es die Schriften der h. Väter, in welchen er für seine kirchenhistorischen und dogmatischen Forschungen die reichste Ausbeute fand. Dieß war auch die Schule, in welcher er die Solidität der positiven Glaubenswissenschaft sich aneignete, aber auch jene wahrhaft ideale und geistvolle Auffassungsweise des katholischen Dogma eingesogen, welche von den Lesern seiner Schriften, wie von seinen Zuhörern bewundert wurde, weit entschieden von den halt- und marklosen Speculationen mancher seiner Zeitgenossen, die, statt das katholische Dogma in seinem ihm eigenthümlichen Lichtglanze zu entfalten, es lieber als Anwurf für philosophische Luftbauten verwenden. — Man hat Möhler öfter von einer gewissen Seite her den Vorwurf gemacht, daß er allzusehr sich zum Mysticismus hinneige. Wenn damit eine theologische Richtung angedeutet seyn soll, welche sich weder ihres wahren Zieles, noch der dazu führenden Mittel und Wege in klarer und bestimmter Anschauung bewußt ist, daher auch sich und ihren Gegenstand nicht zum Ausdrucke bringen kann, noch will, so trifft Möhler'n dieser Tadel mit allem Unrecht. Möhler war nichts fremder, als jene Richtung der Wissenschaft wie des

kirchlichen Lebens, welche selbst nicht weiß, was sie will, und die nur allzu oft jungen Wein in alten Schläuche gießen möchte. Aber Sinn für eigentliche und höhere Mystik war, ja konnte nicht einmal heimathlos in seinem Gemüthe bleiben. Die Neigung dafür trat mit den reiferen Jahren immer stärker hervor, und bewog ihn seine Aufmerksamkeit auf diese Seite des kirchlichen Lebens und dessen Erzeugnisse hinzuwenden. Er beschäftigte sich nämlich in den letzten zwei Jahren mit einer Geschichte des Mönchthums im Abendlande. Schon hatte er dazu mit ungemeiner Vorliebe und dem unverdrossensten Eifer sehr reichhaltige Materialien aus den Quellen sich angesammelt; und die christliche Welt durfte sich auf das Erscheinen eines Werkes freuen, von dem er selbst sich äußerte, daß er nicht nur seiner Kirche, sondern auch seiner Zeit überhaupt einen nicht geringen Dienst damit zu erweisen hoffe: als der thätige Meister mitten in seinem Wirken von der Arbeit abberufen wurde, und das Kunstwerk halbvollendet stehen blieb. Dieß war indeß nicht das Einzige, was zurückgeblieben ist. Das genannte Werk sollte inzwischen einem noch größeren nur vorangehen, mit welchem er sein Wirken zu beschließen gedachte, — einem umfassenden Werke, welches seine gediegenen und ausgebreiteten kirchenhistorischen Studien der christlichen Welt gemeinnützig zu machen bestimmt war. Auch dieses mußte seiner vollendenden Hand entbehren, wie auch eine andere sehr weit vorgerückte Schrift, exegetischen Inhaltes, ein Commentar zum Briefe an die Römer, welcher in Bälde zum Drucke gelangen sollte. Der Verlust ist um so mehr zu beklagen, als die zurückgelassenen Papiere nicht von der Art sind, daß sie in dieser Form ins Publikum gegeben werden können, andererseits aber für jeden anderen Bearbeiter der fragmentarischen Aufsätze es ziemlich schwer fallen möchte, sie im Geiste und mit dem Kunstsinne des Meisters zur vollendeten Ausführung zu bringen.

Soviel von dem Leben und dem Charakter eines Mannes, welcher ein großes weitleuchtendes Gestirn am Himmel seiner Kirche aufgegangen war. Was hier von ihm gesagt ward, verhält sich zur Wahrheit, wie der Schattenriß zum Kunstgemälde. Es ist gewiß eine seltene Erscheinung, daß in einem einzigen

Sterblichen so ausgezeichnete Gaben der Natur wie übernatürliche Gnadengeschenke sich vereinigen und nach dem Typus des Christenthums zu den wahrhaften Tugenden sich ausprägen, wie wir sie an diesem außerordentlichen Manne anzustaunen und zu bewundern hatten[1]). Und über alle diese Vorzüge hatte die lieblichste aller Tugenden den Reiz ihrer zauberhaften Hülle geworfen, zart genug um jedem Auge deren Reichthum und Glanz erblicken zu lassen, nur nicht dem des Besitzers — es war die Tugend der Bescheidenheit und anspruchlosen Demuth, welche endlich selbst das Alles abstreifte, was dem Menschen die Bewunderung des Großen oft verleidet, und ihn bei seiner Seelengröße und seinen Verdiensten zum liebenswürdigsten der Menschen machte. Die Verdienste, welche Möhler durch seine Leistungen in der Wissenschaft so wie durch seinen moralischen Einfluß auf seine und die nächstfolgende Zeit sich errungen, jetzt schon mit Sicherheit und umfassend bestimmen und bemessen zu wollen, dazu scheint die Zeit noch viel zu neu, und ist sein Grab noch viel zu frisch. Sein Ruhm bleibt für immer fest gegründet. War er auch nicht, wie viele Protestanten von ihrem Standpunkte aus urtheilen, der Schöpfer des modernen Katholizismus, oder der Regenerator der neueren katholisch-theologischen Wissenschaft; klingt es seltsam, wenn man von einer idealisirenden Möhler'schen Schule schreibt und liest; so wird immerhin der Ruhm ihm unangetastet bleiben, daß er mit einer hohen Geisteskraft sein Zeitalter von der religiösen Seite erfaßt, mit aller Klarheit ihm die zu lösende Aufgabe an's Herz gelegt, den Gemüthern einen mächtigen Impuls gegeben, und sie nach der Richtung hingelenkt habe, welche er selbst mit dem sichern Schritt und Takt eines christlichen Weisen genommen hatte. Gibt es Gott, so soll die von ihm neuangeregte Verhandlung der religiösen Differenzen, welche unser Vaterland seit drei Jahrhunderten im Innern so beklagenswerth gespalten haben, zu dem Ergebnisse führen, nach

---

1) Einer seiner Collegen in München, ein weitberühmter gelehrter Protestant, hatte den treffendsten Ausdruck gefunden, wenn er ihn insgemein eine Anima candida nannte.

welchem er so sehnlich hingearbeitet und gestrebt, Vereinigung im Glauben ohne Spaltung und Trennung. Der Weg ist gewiesen und gebahnt, das Ziel gezeigt. Möge das hohe Beispiel Möhlers Viele anfeuern, im Geiste der Liebe und Sanftmuth, von keinem Interesse geleitet, als dem der Verherrlichung Gottes in der Kirche Jesu Christi, dem ruhmgekrönten Verfasser der Symbolik auf dem betretenen Wege der Wissenschaft und in der Liebe für Gott und seine heilige Kirche nachzufolgen!



Inhalt.

		Seite
Vorreden		III—XVI
Biographie		XVII
Einleitung		1

Erstes Buch.

Die dogmatischen Gegensätze der Katholiken, Lutheraner und Reformirten.

Erstes Capitel.

Differenzen in der Lehre von dem Urstande des Menschen und dem Ursprunge des Bösen.

§. 1.	Urstand des Menschen nach katholischer Lehre	25
§. 2.	Die lutherische Lehre vom Urstande des Menschen	33
§. 3.	Die reformirte Lehre vom Urstande des Menschen	38
§. 4.	Von der Ursache des Moralisch-Bösen	43

Zweites Capitel.

Von der Erbsünde und ihren Folgen.

§. 5.	Katholische Lehre von der Erbsünde	53
§. 6.	Lehre der Lutheraner von der Erbsünde	66
§. 7.	Betrachtung über das Heidenthum, in Bezug auf die Gegensätze beider Kirchen	81
§. 8.	Lehre der Reformirten von der Erbsünde	88
§. 9.	Zwingli's Ansicht von der Erbsünde	97

Drittes Capitel.

Gegensätze in der Lehre von der Rechtfertigung.

§. 10.	Allgemeine Darstellung der Weise, in welcher der Mensch nach den verschiedenen Confessionen gerechtfertigt wird	99
§. 11.	Von dem Verhältnisse der Thätigkeit Gottes zu der des Menschen bei der Wiedergeburt nach dem katholischen und lutherischen Systeme	105
§. 12.	Lehre der Reformirten vom Verhältnisse der Gnade zur Freiheit und der menschlichen Mitwirkung. Prädestination	117
§. 13.	Von dem katholischen Begriffe der Rechtfertigung	124
§. 14.	Lehre der Protestanten von der Rechtfertigung und Heiligung	135

Vom rechtfertigenden Glauben.

§. 15.	Katholische Betrachtungsweise	145
§. 16.	Lutherische und reformirte Ansicht vom Glauben	153

Würdigung der theoretischen und praktischen Momente, welche die Protestanten für ihre Ansicht vom Glauben anführen.

§. 17.	1) Würdigung der theoretischen Momente	164
§. 18.	2) Würdigung der praktischen Momente	172
§. 19.	Ueberblick der Differenzen in der Lehre vom Glauben	186
§. 20.	Ueber die Gewißheit der Rechtfertigung und Seligkeit	191

Seite

Von den guten Werken.

§. 21. Lehre der Katholiken von den guten Werken 197
§. 22. Lehre der Protestanten von den guten Werken 203
§. 23. Die Lehre vom Fegfeuer in ihrem Zusammenhange mit der katholischen Rechtfertigungslehre 213
§. 24. Confessioneller Gegensatz in der Auffassung des ganzen Christenthums 220
§. 25. Höchster Punct der Untersuchung. Luther behauptet einen wesentlichen und inneren Gegensatz zwischen Religiosität und Moralität, und gibt jener einen ewigen, dieser einen blos zeitlichen Werth 232
§. 26. Zusammenfassung des Wahren und Irrigen der bisher behandelten protestantischen Glaubenslehren 240
§. 27. Verwandtschaft des Protestantismus mit dem Gnosticismus und einigen pantheistischen mittelalterlichen Systemen. Nähere Bestimmung des Unterschieds zwischen Zwingli's und Luther's Principien 245

Viertes Capitel.

Gegensätze in der Lehre von den Sacramenten.

§. 28. Lehre der Katholiken von den Sacramenten überhaupt . . 253
§. 29. Lutherische Lehre von den Sacramenten überhaupt. Folgen dieser Lehre 258
§. 30. Fernere Folgen der ursprünglichen lutherischen Vorstellung von dem Wesen des Sacraments 268
§. 31. Zwingli und Calvin über die Sacramente 271
§. 32. Ueber die Taufe und die Buße 275
§. 33. Fortsetzung der Lehre von der Buße 281
§. 34. Lehre der Katholiken vom heiligen Sacrament des Altars und von der Messe 298
§. 35. Lehre der Lutheraner und Reformirten vom Abendmahl . . 320

Fünftes Capitel.

Gegensätze in der Lehre von der Kirche.

§. 36. Begriff der Kirche. Durchdringung von Göttlichem und Menschlichem in ihr. Unfehlbarkeit derselben 328
§. 37. Ausführlichere Darstellung der Betrachtungsweise der Katholiken von der Kirche 334
§. 38. Die Kirche als Lehrerin und Erzieherin. Die Tradition. Die Kirche als Richterin in Glaubenssachen 354
§. 39. Fortsetzung der Lehre von der Kirche als Auslegerin der heiligen Schrift, und der Lehre von der Tradition 360
§. 40. Formeller Unterschied zwischen der Schrift- und Kirchenlehre 368
§. 41. Tradition im engeren Sinne. Kanon 373
§. 42. Ueber das Verhältniß der kirchlichen Auslegung der heiligen Schrift zur gelehrt-wissenschaftlichen. Patristische Auctorität und freie Forschung 377
§. 43. Die Hierarchie 388

Lutherische Lehre von der Kirche.

§. 44. Die heilige Schrift die alleinige Quelle und Richterin in Glaubenssachen 395

Seite

§. 45. Fortsetzung. Innere Ordination. Jeder Christ ein Priester und Lehrer, und darum unabhängig von jeglicher kirchlichen Gemeinschaft. Begriff der kirchlichen Freiheit 404
§. 46. Fortsetzung. Unsichtbare Kirche 412
§. 47. Fortsetzung. Entstehung der sichtbaren Kirche nach Luther. Letzte Gründe für die Wahrheit eines Glaubenssatzes . . 415
§. 48. Fortsetzung. Kurzer Ausdruck der Differenzen in der Lehre von der Kirche 419
§. 49. Wahres und Falsches in Luthers Lehre von der Kirche . . 424
§. 50. Verneinende Bestimmungen der Lutheraner in Betreff der Kirche 428
§. 51. Lehre der Reformirten von der Kirche 432

Sechstes Capitel.

Die jenseitige Kirche und ihre Verbindung mit der diesseitigen.

§. 52. Lehre der Katholiken 443
§. 53. Lehre der Protestanten 449

Zweites Buch.

Die kleineren protestantischen Secten.

§. 54. Einleitung 455

Erstes Capitel.

Die Wiedertäufer, Taufgesinnten oder Mennoniten.

Erste Periode der Wiedertäufer.

§. 55. Grundidee derselben 459
§. 56. Fortsetzung. Einweihung in die Secte. Bundeszeichen und Bundesbefestigung 465
§. 57. Fortsetzung. Sie bekämpfen die protestantische Lehre von der Rechtfertigung 468
§. 58. Fortsetzung. Zusammenfluß der verschiedensten Verirrungen in der Secte 470
§. 59. Fortsetzung. Verhältniß der Schrift zum lebendigen Geiste. Kirche 474
§. 60. Haß gegen äußere Veranstaltungen zur Erbauung. Kirchenzucht. Sitten und Gebräuche 477
§. 61. Die Wiedertäufer in der Form der Mennoniten, ihre zweite Periode 479
§. 62. Fortsetzung. Lehreigenthümlichkeiten derselben. Kirchenzucht 482
§. 63. Beschluß. Besondere Streitfragen 486

Zweites Capitel.

Die Quäker.

§. 64. Geschichtliche Vorbemerkungen 488

Ihr System.

§. 65. Das innere Licht 492
§. 66. Fortsetzung. Wirkungen des inneren Lichtes 496
§. 67. Fortsetzung. Von der Rechtfertigung und Heiligung. Vollkommene Gesetzeserfüllung 500
§. 68. Fortsetzung. Lehre von den Sacramenten 505

Seite
§. 69. Fortsetzung. Verwerfung eines bestimmten Lehramtes. Predigt. Gemeinsamer Gottesdienst 507
§. 70. Besondere Sitten und Gebräuche 512
§. 71. Bemerkungen über die Eigenthümlichkeiten der Quäker . . 515

Drittes Capitel.

Die Herrnhuter oder die Brüdergemeinde, und die Methodisten.

§. 72. Geschichtliche Bemerkungen. Die mährischen Brüder . . . 533
§. 73. Fortsetzung. Spener und die Pietisten 538
§. 74. Vereinigung mährischer und pietistischer Eigenthümlichkeiten . 544

Die Methodisten.

§. 75. Religiöser Zustand in England. Tiefe Versunkenheit des Lebens. Die Methodisten wollen helfen. Vergleichung der katholischen Belebungsversuche, in solchen Zeiten, mit protestantischen 548
§. 76. Eigenthümlichkeiten der Methodisten. Unterscheidende Merkmale derselben von den Herrnhutern. Trennung in Wesleyaner und Whitefieldianer 553

Viertes Capitel.

Die Lehre Swedenborgs.

§. 77. Geschichtliche Vorbemerkungen 560
§. 78. Praktische Richtung Swedenborgs. Sein Urtheil über die Reformatoren, und seine Nachrichten über ihr Schicksal im jenseitigen Leben 563
§. 79. Swedenborgs Trinitätslehre. Warum er die kirchliche anfeindet 567
§. 80. Swedenborg bestreitet den Sündenfall in Adam. Widersprüche in diesem Lehrstücke 572
§. 81. Incarnation der Gottheit. Zwecke derselben. Verhältniß von Freiheit und Gnade 574
§. 82. Lehre von den Sacramenten 581
§. 83. Swedenborgs Mittheilungen aus dem jenseitigen Leben . . 584
§. 84. Biblischer Kanon Swedenborgs. Allegorisch-mystische Exegese 586
§. 85. Stellung Swedenborgs in der Weltgeschichte 590
§. 86. Schlußbemerkungen 597

Fünftes Capitel.

Die Socinianer.

§. 87. Verhältniß derselben zu den Reformatoren. Geschichtliches . 599
§. 88. Grundsätze der Socinianer über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung und die Functionen jener bei der Interpretation der heiligen Schrift 604
§. 89. Lehre der Socinianer von Gott und der Person Christi . . 608
§. 90. Vom Fall und der Wiederherstellung des Menschen . . . 613
§. 91. Von den Sacramenten 621

Sechstes Capitel.

Die Arminianer oder Remonstranten.

§. 92. Historische Vorbemerkungen 622
§. 93 Ihre Lehre 624
§. 94. Von den Sacramenten 630



Einleitung in die Symbolik.

I.

Begriff, Umfang und Quellen der Symbolik.

Unter Symbolik verstehen wir die wissenschaftliche Darstellung der dogmatischen Gegensätze der verschiedenen, durch die kirchlichen Revolutionen des sechzehnten Jahrhunderts nebeneinander gestellten, christlichen Religionsparteien aus ihren öffentlichen Bekenntnißschriften (symbolischen Büchern). Aus dieser Begriffsbestimmung ergibt sich

Erstens, daß die Symbolik zunächst und unmittelbar weder polemische noch apologetische Zwecke verfolgt: sie will nur darstellen, mit den Differenzen der genannten sich gegenüberstehenden christlich-kirchlichen Gemeinschaften nur allseitig und gründlich bekannt machen. Allerdings wird sich auf eine indirecte Weise die Darstellung theils vertheidigend, theils angreifend verhalten; denn schon die persönliche Ueberzeugung des Symbolikers, wenn er anders eine solche gewonnen hat, wird sich unwillkührlich aussprechen, und sich bald billigend und beifällig, bald tadelnd und widersprechend vernehmen lassen. Dadurch wird jedoch der blos darstellende, erzählende und entwickelnde Charakter der Symbolik eben so wenig verläugnet, als durch den geschichtlichen Vortrag, in welchem der Historiker seine persönliche Ansicht über die von ihm vorgeführten Personen und erzählten Thatsachen nicht verbirgt. Vorzüglich aber dürften die tieferen wissenschaftlichen Forderungen nicht befriedigt werden können, ohne daß der Vortrag da und dort ein theils polemisches, theils apologetisches Aussehen

gewinnt. Eine nackte, wenn auch von der unbefangensten und gründlichsten historischen Forschung begleitete Erzählung des Thatbestandes genügt nämlich nicht, vielmehr müssen die einzelen Sätze eines Lehrgebäudes in ihrer gegenseitigen Verknüpfung und in ihrem organischen Zusammenhange dargestellt werden; hier wird es nöthig sein, ein Dogma in die Elemente, aus denen es zusammengewachsen ist, auseinanderzulegen, und auf die letzten Gründe, durch welche die Urheber desselben bestimmt wurden, zurückzuführen; dort stellt sich das Bedürfniß ein, die mannichfaltigen Veränderungen, die mit ihm vorgegangen sind, zu bezeichnen, immer aber müssen die Theile eines Systems in ihrer Stellung zum Ganzen angeschaut und auf die Grundidee, die Alles beherrscht, bezogen werden. Während dieser Operationen, ohne welche ein wahres, tiefes und lebendiges Eindringen in das Wesen der Confessionen unmöglich ist, muß sich das Verhältniß derselben zu dem Evangelium und den Principien einer christlich erleuchteten Vernunft von selbst herausstellen, und die Uebereinstimmung der einen, so wie der Widerspruch der anderen mit allseitig anerkannten Wahrheiten ergeben. In dieser Weise wird nun freilich die Symbolik die sprechendste Vertheidigung und beziehungsweise Widerlegung, ohne daß sie an sich darauf ausginge, das Eine oder das Andere zu sein.

Zweitens sind in der gegebenen Begriffsbestimmung auch die äußeren Grenzen und der Umfang unserer Symbolik ausgesprochen. Da nämlich nur die aus den Erschütterungen des sechzehnten Jahrhunderts hervorgegangenen kirchlichen Gegensätze Gegenstand unserer Untersuchungen werden sollen, so sind die durch frühere Ausscheidungen aus der Kirche oder freiwillige Trennungen von derselben gebildeten besonderen religiösen Vereine, auch wenn sie bis auf unsere Zeiten herab ihr Dasein fristeten, ausgeschlossen. Demnach beschäftigen wir uns nicht mit der Entwickelung der dogmatischen Besonderheiten der orientalischen Kirche. Die religiösen Gährungen des sechzehnten Jahrhunderts und die durch dieselben hervorgerufenen kirchlichen Irrungen sind ganz anderer Natur, als der Zwiespalt, welcher zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche stattfindet. Die abendländische Frage

betrifft lediglich die christliche Anthropologie; denn es wird sich herausstellen, daß Alles, was sich noch Anderes daran knüpfte, nur nothwendige Folgerungen aus der Antwort sind, welche auf die von den Reformatoren aufgeworfene anthropologische Frage gegeben wurde. Die morgenländische Frage dagegen bewegt sich auf dem Gebiete der Christologie; es wäre nämlich ganz seltsam, wenn nur die orthodoxe griechische Kirche Berücksichtigung fände, die mit der katholischen in gar keinem die Glaubenslehre betreffenden inneren Gegensatze begriffen ist, die Nestorianer dagegen und die Monophysiten, welche wahre Gegensätze gegen die Katholiken, die rechtgläubigen Griechen und die Protestanten zumal bilden, ausgeschlossen würden. Eine so weite Ausdehnung unserer Darstellung aber ist durch die besonderen Zwecke unserer Arbeit weder veranlaßt, noch gerechtfertigt. Zudem schien es auch deßhalb nicht nothwendig, diese Lehrverschiedenheiten darzustellen, da selbst die compendiöseste Kirchengeschichte von allen diesen Erscheinungen mehr, als für praktische Bedürfnisse ausreicht, darbietet; denn ein gegenwärtiges Interesse führt uns gewiß zur orientalischen Kirche und ihren Unterabtheilungen nicht hin, da zwar der alte Gegensatz dieser Vereine mit den Katholiken und Protestanten fortbesteht, jedoch vor der Hand ohne wirkliche und lebendige Ineinanderbewegung.

Dagegen müssen die Lehreigenthümlichkeiten der lutherischen und reformirten Kirche in ihrem Gegensatze zur katholischen und unter sich in ihrer ganzen Schärfe und nach allen Seiten hin vorgelegt werden, so wie umgekehrt die Positionen der letzteren gegen die Negationen der beiden ersteren. Es möchte zwar scheinen, daß die katholische Glaubenslehre, wie sie den Reformatoren gegenüber festgehalten und behauptet wurde, hier als bekannt vorausgesetzt werden könnte, wie umgekehrt Plank in seiner vergleichenden Darstellung die lutherische Glaubenslehre als bekannt voraussetzte; allein gleichwie die Sätze der Protestanten nur aus ihrer Entgegensetzung zur katholischen Kirchenlehre entstanden sind, so können sie auch nur in dieser Entgegensetzung begriffen werden, weßwegen denn auch die katholische These der protestantischen Antithese gegenüberstehen, und in ihrem ganzen Umfang gegenwärtig sein muß, wenn anders die letztere selbst gehörig gewür-

digt werden soll. Umgekehrt erscheint auch erst die katholische Lehre in ihrem wahren Lichte, wenn die protestantische dagegen gehalten wird. Außerdem ist vorliegende Bearbeitung der confessionellen Verschiedenheiten auch für protestantische Leser, laut der Vorrede, bestimmt; daß aber diese im Durchschnitte mit dem katholischen Dogma eine mehr als oberflächliche Bekanntschaft gemacht hätten, konnte nicht vorausgesetzt werden.

Die verschiedenen Secten, die sich aus der protestantischen Kirche heraus entwickelt haben, als da sind die Wiedertäufer oder Mennoniten, die Quäker, Methodisten und Swedenborgianer, durften um so weniger unbeachtet bleiben, als sie nur weitere Expositionen des ursprünglichen Protestantismus sind, und seine Principien zum Theil nur erst recht consequent durchgeführt und auf die Spitze gestellt haben. Wir fassen darum diese Secten, obwohl sie nicht alle im sechzehnten Jahrhundert entstanden sind, doch als solche auf, die demselben ihrer inneren Bedeutung nach angehören.

Auch die Socinianer und Arminianer werden unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. Diese erscheinen nämlich als das andere Extrem des ursprünglichen Protestantismus; denn während dieser aus einem mächtig aufgeregten einseitigen Gefühle hervorging, verdanken jene einer eben so einseitigen Verstandesrichtung entweder schon ihr Dasein, wie die Socinianer, oder sie verloren sich doch in eine solche, wie die Arminianer, und verwarfen völlig die dogmatischen Grundlagen der Reformation, so daß in ihnen nur ein Extrem in das andere umschlug, während der Katholicismus die Mitte von beiden hält. Ob übrigens die Socinianer zu den protestantischen Secten zu zählen seien, ist unter den Protestanten selbst bestritten; auch ist es wirklich keinem Zweifel unterworfen, daß der Socinianismus durchaus nicht als Anhängsel des orthodoxen Protestantismus aufgefaßt werden dürfe, wie denn Dies auch scharf genug von uns dadurch bezeichnet ist, daß wir die socinianische Auffassung des Christenthums eine der alt protestantischen geradezu entgegengesetzte nannten. Da es indeß den Protestanten noch nicht gelungen ist, die Rationalisten aus ihrer Gemeinschaft zu entlassen (um mit Hrn. Hahn zu sprechen),

so ist auch nicht abzusehen, warum sie jetzt wenigstens die Socinianer in dieselbe nicht einlassen könnten. Auch wird ja einem Jeden, der nur die katholische Kirche verläßt, der also nur aufgehört hat, Katholik zu sein, er mag sonst glauben oder nicht glauben, Was nur immer zu glauben oder nicht zu glauben möglich ist, sollte er auch noch tief unter den Socinianern stehen, die protestantische Kirche mit Freuden geöffnet. Es wäre darum nicht löblich, wenn im Namen der Protestanten eine Intoleranz ausgeübt, und den Socinianern die Freude von uns versagt werden wollte, in einer Schrift wenigstens das Ziel ihrer alten Sehnsucht erreicht zu sehen. Die Lehrsätze der Rationalisten konnten dagegen nicht behandelt werden, eben weil sie noch keine besondere kirchliche Gemeinschaft bilden, und nur die Ansichten von tausend verschiedenen Individuen, aber nicht von einer Kirche oder Secte vorgelegt werden könnten. Sie haben kein Symbol, und werden darum auch keinen Anspruch auf eine Stelle in der Symbolik machen; zwar hat Röhr ein solches vorgelegt, und Bretschneider nicht ohne Beifall darüber geurtheilt; daß es aber irgendwo auch nur in Einer Gemeinde angenommen sei, ist uns nicht bekannt geworden.

Noch weniger konnten die Saint-Simonisten berücksichtigt werden, da sie nicht einmal unter die christlichen Secten zu zählen sind. Auf daß eine religiöse Partei dieses Ehrenplatzes noch für würdig erachtet werde, wird wohl zum Mindesten erfordert, daß sie Christum als Denjenigen verehre, durch welchen die Menschheit die höchste Stufe religiöser Entwickelung erreicht habe, so daß Alles, was von ihm an abwärts noch in religiöser Beziehung gedacht und empfunden werde, nur als weitere Entfaltung des durch ihn im Keime wenigstens Gegebenen aufzufassen sei. Die Karpokratianer sind daher keineswegs in die Folge der christlichen Secten einzureihen, weil sie Christum nur dem Orpheus, dem Pythagoras, dem Sokrates und Plato gleichgestellt haben; auch die Mahomedaner nicht, weil sie den arabischen Propheten über Christum erheben, obgleich sie diesen selbst auch als einen Gottesgesandten verehren. Ebenso verhält es sich nun auch mit den Saint-Simonisten; das Christenthum enthält ihnen zufolge, wie das Heidenthum, nur eine einseitige Auffassung der religiösen

Idee; es ist nach ihren Grundsätzen ein zwar nothwendiger Durchgangspunct, aber doch nur ein Durchgangspunct, um zu Dem zu gelangen, was sie absolute Religion zu nennen belieben, in welcher eine jede frühere als ein bloßes Moment aufgehoben sei. Indem sie sich also über das Christenthum hinaufstellen, stellen sie sich eben deßhalb aus demselben schlechthin hinaus.

Drittens setzt die gegebene Begriffsbestimmung die Grenzen fest, innerhalb deren sich die Charakterzeichnung der verschiedenen kirchlichen Vereine, die in den Umfang unserer Symbolik aufgenommen sind, bewegen wird. Nur die dogmatischen Gegensätze behandelnd, stellt sie sich nämlich lediglich die Aufgabe, die unterscheidenden Lehrstücke zu entwickeln, und schließt die liturgischen und disciplinären, überhaupt die ausserwesentlichen kirchlichen und bürgerlich-politischen Differenzen aus; obwohl die Eigenthümlichkeiten der zu besprechenden Gemeinschaften auch in dieser Beziehung im Allgemeinen ihre Erklärung in der Symbolik finden müssen. In dieser Rücksicht unterscheidet sich die Symbolik von der vergleichenden Liturgik, kirchlichen Statistik u. s. w. Nur in wenigen Fällen schien eine Ausnahme von diesem Grundsatze zulässig.

Viertens endlich sind die Quellen bezeichnet, aus welchen die Symbolik schöpfen muß. Es leuchtet von selbst ein, daß die öffentlichen Bekenntnisse der fraglichen kirchlichen Gemeinschaften vor Allem beachtet werden müssen, und von daher hat die Wissenschaft selbst ihren Namen erhalten. Inzwischen dürfen andere Quellen nicht vernachläßigt werden, die irgend eine wünschenswerthe Aufklärung und nähere zur Sache gehörige Bestimmungen darbieten. Auch auf die Liturgien, Gebete und Lieder, die öffentlich gebraucht werden und von den Behörden anerkannt sind, kann sich demnach die Symbolik berufen, da sich in denselben der gemeinsame Glaube ausspricht; jedoch ist bei der Berufung auf Lieder große Vorsicht durch den Umstand geboten, daß in denselben das Gefühl und die Phantasie einseitig walten, die eine eigenthümliche Sprache reden, welche mit der dogmatischen Präcision Nichts gemein hat. Daher sind auch aus den lutherischen Kirchenliedern, obwohl sich manches sehr Brauchbare daselbst

findet, und einige protestantische Lehreigenthümlichkeiten ganz treffend in denselben ausgesprochen werden, deßgleichen aus katholischen Liedern, Hymnen u. dergl. keine Beweisstellen beigebracht worden.

Daß auch diejenigen Schriften der Reformatoren, welche den Charakter öffentlicher Bekenntnisse nicht erhalten haben, für die Symbolik von großer Wichtigkeit sein müssen, leuchtet von selbst ein; besonders muß auf dieselben immer zurückgegangen werden, wenn die innere Bedeutung und der Werth der protestantischen Dogmen begriffen werden soll. Deßgleichen gewähren auch anerkannt kirchlich gesinnte katholische Theologen, und vor Allem die Geschichte der Synode von Trient manchen erfreulichen, näheren Aufschluß über einzele Bestimmungen der katholischen Symbole. Jedoch darf nie die individuelle Meinung eines oder auch mehrerer Lehrer einer Confession mit der Lehre dieser Confession selbst verwechselt werden, ein Grundsatz, der selbst auf die Reformatoren der Art ausgeübt werden muß, daß Vorstellungen, die sich in ihren Schriften wohl finden, aber keine ausdrückliche öffentliche Bestätigung erhalten haben, nicht als allgemein protestantisch bezeichnet werden dürfen. Indeß findet eine sehr beachtenswerthe Differenz zwischen dem Gebrauch katholischer Schriftsteller und der Reformatoren zum Behufe des Beweisens und Erläuterns in der Symbolik statt. Die Wichtigkeit der Sache macht wohl ein tieferes Eingehen in diese Differenz nothwendig. Die Reformatoren stehen nämlich in einem ganz eigenthümlichen Verhältniß zur Glaubenslehre ihrer Anhänger, in einem ganz anderen als katholische Kirchenlehrer zum katholischen Dogma. Luther, Zwingli und Calvin sind die Schöpfer der unter den Ihrigen geltenden Ansichten, während kein katholisches Dogma auf irgend einen Theologen, als seinen Urheber, zurückgeführt werden kann. Gleichwie sich nun in Luther mit der selbstständigsten Ursprünglichkeit der Kreis von Lehren erzeugt hat, welche das besondere Leben der protestantischen Gemeinschaften begründen; gleichwie Alle, die zu ihm in geistiger Beziehung sich verhalten, wie Kinder zu ihren Eltern, und deßhalb auch seinen Namen empfangen, aus ihm schöpfen, und aus seiner Fülle sich nähren, so muß auch aus ihm das lebendigste, tiefste und

sicherste Verständniß seines Dogma gewonnen werden können. Die eigenthümlichen Bewegungen seines Geistes, aus welchen allmählich sein System hervorging, oder welche die Erzeugung desselben begleiteten, die höheren Anschauungen, in welchen er oft, wenn auch nur vorübergehend, eben so sehr alles Einzele zusammenfaßte, als den lebendigen Grund bezeichnete, aus dem Alles, wie aus einem Kerne hervorwuchs, die rationelle Beweisführung und die Begründung seiner Lehre durch die Darlegung seiner Gefühle, Alles dies ist von hoher Bedeutsamkeit für Denjenigen, der den Protestantismus als Dogmensystem ächt wissenschaftlich zu seinem Verständnisse bringen, und der demselben zum Grunde liegenden Idee sich bemächtigen will. Die protestantischen Glaubenssätze sind mit der Art ihrer ursprünglichen Erzeugung im Geiste Luthers und der ganzen Reihe von Anschauungen, die seine Seele erfüllten, so lebendig verwachsen, daß keine Trennung möglich ist: das Dogma ist mit den Ursachen, die bei seiner Hervorbringung zusammenwirkten, gleich subjectiv, und hat keinen andern Halt und Werth als eben sie. Wir werden allerdings, wie gesagt, das in die symbolischen Schriften nicht Aufgenommene auch der protestantischen Religionspartei als solcher niemals beilegen. Dürfen wir aber diesen Grundsatz nie verlassen, so können wir doch eben so wenig bei ihm stehen bleiben; denn die Religionspartei begnügte sich in der Regel nur mit den Ergebnissen des geistigen Zeugungsprocesses, durch welchen ihr Dogma war gewonnen worden, löste allgemach diese Ergebnisse von ihrem lebendigen und tiefsten Grunde ab, und machte sie dadurch für die Wissenschaft großentheils unverständlich, so wie denn beinahe immer die Masse mit Abgerissenem, und theoretisch in der Luft Schwebendem sich zufrieden gibt. Die Wissenschaft muß den Zusammenhang zwischen Grund und Begründetem wieder herstellen, und um diese Aufgabe zu lösen, eben die Schriften Luthers und verhältnißmäßig der übrigen Reformatoren aufs Ernstlichste zu Rathe ziehen.

Anders verhält es sich mit den einzelen katholischen Theologen. Da sie das Dogma, über welches sie sich verbreiten, welches sie erklären, erläutern u. s. w., schon als ein ihnen Gegebenes vor-

fanden, so ist ihr Besonderes und Eigenthümliches auf das Genaueste von dem Gemeinsamen (dem von der Kirche ausgesprochenen, von Christus und den Aposteln überkommenen Dogma) zu unterscheiden; gleichwie dieses vor jenem bestand, so kann es auch nach jenem bestehen und kann eben darum ohne jenes, überhaupt ganz unabhängig von ihm wissenschaftlich dargestellt werden. Die Unterscheidung zwischen dem Individuellen und Gemeinsamen setzt eine sehr ausgebildete und zugleich ganz auf Geschichte, auf dem Leben, auf Tradition gegründete Gemeinschaft voraus, und ist nur in der katholischen Kirche möglich; aber, wie sie in ihr möglich ist, so ist sie auch nothwendig, denn Einheit ist ihrem Wesen nach nicht Einerleiheit. Der freien Bewegung des Individuellen ist, wie im Leben so in der Wissenschaft, ein so weiter Raum zu gestatten, als er nur immer mit dem Bestande des Gemeinsamen verträglich ist, d. h. so weit es dem Gemeinsamen nicht widerspricht, und dasselbe mit Verdrängung und Auflösung bedroht. Nach diesen Grundsätzen wurde immer in der katholischen Kirche gehandelt, und darnach ist sowohl der oft ausgesprochene Vorwurf zu beurtheilen, daß die Katholiken bei all' ihrer Hervorhebung der Einheit doch auch Verschiedenheiten und mancherlei Gegensätze unter sich hätten, als die protestantische Sitte, Meinungen Einzeler oder auch Mehrerer der ganzen Kirche beizulegen. So verriethe es z. B. eine höchst mangelhafte Einsicht in das Wesen des Katholicismus, wenn man Augustins und Anselms Darstellung der Erbsünde, oder des letzteren Theorie der stellvertretenden Genugthuung Christi, oder Anton Günthers speculative Erörterung dieser Dogmen für die Lehre der Kirche ausgeben wollte; es sind Dies sehr lobenswerthe und scharfsinnige Versuche, die geoffenbarte Lehre, das allein Alle Verpflichtende, als Vernunftbegriff aufzufassen, aber man sieht leicht, daß es eben darum großer Unverstand wäre, sie mit der Kirchenlehre selbst zu verwechseln. Es kann sogar eine Zeit lang eine gewisse Vorstellung von einem Dogma, oder überhaupt eine Vorstellung ziemlich allgemein sein; ohne daß jedoch diese Vorstellung je integrirender Bestandtheil des Dogma, oder Dogma selbst werden könnte. Wir haben hier ewig wechselnde individuelle

Gestaltungen eines Allgemeinen, welche dieser oder jener Person, oder auch einer bestimmten Zeit dienen mochten, sich des Allgemeinen auf dem Wege der Reflexion und Speculation zu bemächtigen, welche auch mehr oder weniger Wahrheit haben mögen, worüber indeß die Kirche sich nicht ausspricht, weil ihr die entscheidenden Anhaltspuncte in der Ueberlieferung abgehen, worüber sie also lediglich der theologischen Kritik das Urtheil anheimstellt.

Aus dem Gesagten ergibt sich aber auch, daß den Protestanten diese Auseinanderhaltung überaus schwer fallen müsse. Da ihr ganzes ursprüngliches System nur ein zur Allgemeinheit erhobenes Individuelles ist, indem den Reformatoren die Art, in welcher sie gewisse Dogmen auffaßten, und sich persönlich in dieselben hineindachten und hineinlebten, mit diesen selbst vollkommen zusammenfiel, so vererbte sich von ihnen aus eine unwiderstehliche Neigung, allenthalben Beides gern zu identificiren. Es war in Luther die ungeordnete Geltendmachung eines Ichs, welches eigenmächtig als Mittelpunct hervortreten wollte, um den sich Alle sammeln sollen, eines Ichs, welches sich als den universellen Menschen aufstellte, in dem sich Jedermann zu spiegeln habe, kurz: es war formell die Erhebung an die Stelle Christi selbst, der allerdings als Individuum zugleich die erlöste Menschheit repräsentirt, ein Vorzug, der lediglich ihm eigen ist, nach ihm aber nur der Gesammtkirche, und zwar übertragen von ihm. In der neueren Zeit, in der den Protestanten nach vielen Richtungen hin gerade das andere Extrem der ursprünglichen Reformation gefällt, werden nicht nur alle denkbaren Individualitäten und Besonderheiten, die sich an das Dogma anschließen können, gerne geduldet, sondern gar vielfach selbst alle eigenthümlich christlichen Dogmen nur als Doctrinen betrachtet, die man dulden und den Individuen, die für ihre persönlichen Bedürfnisse derselben benöthigt seien, lassen müsse; so daß, wenn Luther sogar sein Individuelles zur Würde des Allgemeinen erhob, nun das Allgemeine zum blos Individuellen herabgezogen wird, also nie das wahre Verhältniß des Einen zum Andern mehr gewonnen werden kann. In consequenter Entwickelung betrachtet sich nämlich in immer weitern Kreisen ein Jeder als den Repräsentanten der wenigstens vom Irrthum erlösten Mensch-

heit, als einen Christus im Kleinen; damit nun aber diese Erscheinung nicht gar zu seltsam sich herausnähme, denn nicht leicht stimmt Einer mit dem Andern überein, so erfand man die versöhnende Auskunft, einem Jeden das Seine zu lassen, d. h. ihm zu gestatten, sein eigener Erlöser zu sein, und eben sich selbst zu repräsentiren, als das die erlöste Menschheit Repräsentirende aber nur die äussersten Linien zu betrachten, worin alle Einzele zusammentreffen. Das Gemeinsame der Protestanten könnte jetzt nur noch in abstracten Formeln bestehen, die auch sehr vielen Nichtchristen genehm sein müssen; da ein Jeder sich als Christus benahm, fiel der wahre Christ, das eigentlich Anstößige für die Welt, nothwendig hinweg; da ein Jeder sich selbst erlöste, gab es keinen gemeinsamen Erlöser mehr.

Dazu kömmt nun aber noch Folgendes, wodurch die besondere Art des Individuellen bestimmt wird, welches die Protestanten so ungemein gern mit dem Allgemeinen der katholischen Kirche ohne Unterschied zusammenfließen lassen. Der Protestantismus entstand theils aus der Entgegensetzung gegen unläugbar viel Schlechtes und Fehlerhaftes in der Kirche, und darin besteht sein Gutes (das ihm freilich nicht eigenthümlich ist, indem die von kirchlichen Grundlagen ausgehende Bekämpfung des Bösen vor ihm schon war und neben ihm niemals aufgehört hat); theils aus dem Kampfe gegen besondere wissenschaftliche Darstellungen des Dogma und Gestaltungen im kirchlichen Leben, die wir unter dem Ausdrucke einer mittelalterlichen Individualität zusammenfassen können (an deren Verwandelung übrigens gleichfalls schon von kirchlichen Gesichtspuncten aus seit der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts gearbeitet worden war). Während sich nun der Kampf leidenschaftlich entwickelte, geschah es, denn die Leidenschaft sieht Alles verkehrt, daß sich den Reformatoren die Sache in der Art gestaltete, als bestände die bisherige Kirche aus jenem Schlechten und dieser Individualität, als sei aus beiden das Wesen der Kirche zusammengesetzt. Nachdem sich diese Ansicht gebildet hatte, wurde beides noch mehr übertrieben und ganz auf die Spitze gestellt; denn es zeigte sich auch der Vortheil bei diesem Verfahren, daß in solcher Weise die katholische Kirche am leichtesten zu be-

kämpfen war. Hiernach finden wir so häufig bei den Reformatoren, seltnere erfreuliche Eingeständnisse in Luthers Schriften ausgenommen, nicht nur nicht die nöthige Unterscheidung zwischen dem Dogma der Kirche und dem Individuellen einzeler Schriftsteller und einer ganzen Zeit, sondern eine derartige Hervorhebung des letzteren, daß jenes nicht selten völlig in den Hintergrund trat. Die Art des Entstehens eines Dinges bedingt aber in der Regel auch seinen Fortbestand; würden hiernach die Protestanten auf die fragliche Auseinanderhaltung eingehen, bei der Beurtheilung des Katholicismus rein sich an das Gemeinsame, in den öffentlichen Symbolen Niedergelegte halten, und das übrige der Geschichte anheimgeben, so wäre ihr abgesondertes Daseyn, wie ursprünglich unmöglich, so auch jetzt wesentlich gefährdet. Die so überaus oft erhobene, hier besprochene Beschwerde der Katholiken erscheint demnach so sehr mit ihrem Gegensatze zum Protestantismus an sich verwachsen, daß sie nur mit der Verschwindung dieses Gegensatzes überhaupt dermaleinst wird beseitigt werden können.

Dürfte hieraus einleuchten, daß von den Schriften der Reformatoren überhaupt in der Symbolik ein Gebrauch zu machen ist, der von keinem katholischen Schriftsteller gemacht werden kann, so müssen wir jetzt noch auf einige besondere Schwierigkeiten bei dem Gebrauche der Werke Luthers und Melanchthons aufmerksam machen. Luther ist in seinen Behauptungen sehr wandelbar, er bringt nur gar zu oft auch das Gegentheil seiner eigenen Aussagen vor, und zeigt sich den Eindrücken des Augenblicks und vorübergehenden Stimmungen auf die überraschendste Weise preisgegeben. Auch gefällt er sich in Uebertreibungen nach jeder Richtung hin, stellt gerne auf die Spitze, und liebt sogenannte Kraftausdrücke, in welchen oft, für sich allein betrachtet, sein wahrer Sinn gewiß nicht leicht zu erkennen ist. Das rathsamste Verfahren unter diesen Umständen ist nun wohl, den Grundton, der das Ganze durchdringt, durch sorgfältiges Studium seiner Werke kennen zu lernen; einzele Stellen dürfen jeden Falles nie für sich allein als entscheidend betrachtet werden, und die Annahme einer Art von Durchschnittsgröße stellt sich als sehr empfehlenswerth von selbst heraus. Mindere Schwierigkeiten bietet Melanchthon dar; zwar verwickelte

er sich in Widersprüche von ungleich größerem Belange als Luther, allein eben dadurch erleichtert er uns auch die Mühe des Ausscheidens des ächt Protestantischen von dem demselben Entgegengesetzten. Sein reformatorisches Leben zerfällt in der hier zu nehmenden Rücksicht genau in zwei Hälften; in der ersten wurde er als junger, theologischen Studien noch fremder, nur classisch gebildeter Mann allmählig von Luthers Persönlichkeit in religiös-kirchlicher Beziehung so beherrscht, daß er dessen Denkweise unbedingt in sich aufnahm; in diese Periode fällt die erste Ausgabe seiner berühmtesten Schrift, seiner loci theologici. Mit reifendem Talente, zunehmender theologischer Bildung und reicherer Lebenserfahrung gewahrte er den Abgrund, vor welchen er hingeführt worden war, und zog sich nach und nach zurück, freilich ohne je mehr eine ausgeprägte Selbstständigkeit zu gewinnen, da er in der Blüthe seiner Jahre fremden, geistbeschränkenden Einflüssen übereilt sich hingegeben hatte. Er schwankte jetzt einerseits haltungslos zwischen Katholicismus und Lutherthum, andererseits zwischen diesem und den calvinischen Bestimmungen. Wir trugen daher kein Bedenken, nur sein obengenanntes Werk in der bezeichneten Ausgabe zu gebrauchen, und berufen uns Denjenigen gegenüber, die anderer Meinung sein könnten, auf die unter den Lutheranern über das Corpus Philippicum entstandenen Streitigkeiten, und das endliche Ergebniß derselben. In Betreff Zwingli's und Calvins hat es keine Schwierigkeiten; indem jener guten Theils nur eine historische Bedeutung hat, dieser aber sich immer gleich bleibt.

II.

Die symbolischen Schriften der Katholiken und Protestanten.

a) Der Katholiken.

Bevor wir zur Symbolik selbst übergehen, müssen wir noch die öffentlichen Bekenntnißschriften sowohl der Katholiken als der Protestanten kennen lernen. Es kann hier begreiflich nur von jenen Symbolen die Rede sein, in welchen die Eigenthümlichkeiten

und die Gegensätze der beiderseitigen Confessionen niedergelegt sind, keineswegs aber von jenen, in welchen die Protestanten in ihrer ursprünglichen Gestalt gleich den Katholiken ihren Glauben ausgesprochen finden. Das apostolische, nicänische und athanasianische Symbolum, überhaupt alle dogmatischen Sätze, welche die vier ersten ökumenischen Synoden in Betreff der Trinität und der Person Christi ausgesprochen haben, erkennen die ihrer Kirche treuen Protestanten nicht minder als die Katholiken an, und feierlich erklärten sich die Lutheraner hierüber im Eingange der Augsburgischen Confession, so wie in den Schmalkaldischen Artikeln; auch die Reformirten sprechen sich ganz unzweideutig und öffentlich hierüber aus. Diese Symbole bilden das Gemeinsame der getrennten Kirchen, die theure Mitgabe, die die überklugen Töchter aus dem mütterlichen Hause auf ihre neuen Ansiedelungen übertrugen, und kommen somit hier nicht zur Sprache, wo nur von den Zwistigkeiten die Rede ist, welche die Scheidung veranlaßt haben, keineswegs aber von den auch die Getrennten noch vereinigenden Banden. Wir nennen nun zuerst die Schriften, in welchen die katholische Kirche die uralten Hausgesetze über den entstandenen Unfrieden aussprach.

1) Das Concilium von Trient. Bald nach dem Beginne der Streitigkeiten, deren Urheber zwar Luther war, deren Grund aber in der ganzen Zeit verborgen lag, wurde der Wunsch von vielen Seiten gehört, und von Kaiser Karl V. am päpstlichen Hofe lebhaft unterstützt, daß eine allgemeine Kirchenversammlung die Beseitigung derselben übernehmen möchte. Die höchst schwierige Lage der Dinge an sich und zahlreiche besondere Hindernisse, die selten unbefangen gewürdigt wurden, gestatteten jedoch die Eröffnung der Synode nicht früher als im Jahre 1545 unter Paul III. Nach mehreren langen Unterbrechungen, wovon eine zehn Jahre dauerte, wurde sie im Jahre 1563 unter Pius IV. nach geschlossener 25ten Session beendigt. Die Beschlüsse betreffen das Dogma und die Disciplin. Die ersteren sind theils in der Form von Abhandlungen, decretum oder auch doctrina überschrieben, vorgetragen, theils in der Form kurzer Sätze, canones genannt; jene beschreiben, zum Theil sehr umständlich, das

katholische Dogma, diese sprechen sich gedrängt und kernhaft gegen die Verirrungen in der Lehre aus. Die disciplinären Verordnungen, mit der Aufschrift decretum de reformatione, werden uns nur selten beschäftigen.

2) Die zweite Schrift, die hier genannt werden muß, ist der tridentinische oder römische Katechismus, mit dem Titel Catechismus Romanus ex decreto Concilii Tridentini. Die in Trient versammelten Väter der Kirche fühlten selbst das Bedürfniß eines ganz tüchtigen und allgemein einzuführenden Katechismus, obschon es an sehr brauchbaren Arbeiten dieser Art damals nicht mehr fehlte; es häuften sich dieselben sogar, während die Synode gefeiert wurde, in großer Menge an. Inzwischen genügte keiner vollkommen, und es wurde beschlossen, daß die Synode selbst einen ausarbeiten und bekannt machen wolle. In der That prüfte sie noch einen von einer Commission angefertigten Entwurf, der jedoch leider auch, Mangels praktischer Brauchbarkeit und Gemeinverständlichkeit, verworfen werden mußte. Da nun aber die Versammlung schon im Begriffe war, sich aufzulösen, sah sie sich genöthigt, auf die eigene Herausgabe eines Katechismus zu verzichten, und in den Vorschlag der päpstlichen Legaten einzugehen, dem apostolischen Stuhle die Ausarbeitung desselben zu überlassen. Der heilige Vater wählte drei ausgezeichnete Theologen für diese wichtige Arbeit, den Leonardo Marino nämlich, Erzbischof von Lanciano, den Egidio Foscarari, Bischof von Modena, und den Francisco Fureiro, einen portugiesischen Dominicaner. Beigegeben wurden ihnen drei Cardinäle, und der berühmte Philologe Paulus Manutius, welcher der Arbeit in Bezug auf den lateinischen Ausdruck und den Vortrag die Vollendung geben sollte.

Er erschien im Jahr 1566 unter Pius IV., und die kirchlichen Provinzen beeilten sich, ihn in Anerkennung seiner Vortrefflichkeit, zum Theil sogar durch zahlreiche Synodalbeschlüsse, einzuführen. In der That verdiente er diese bereitwillige Aufnahme wegen des ächt evangelischen Geistes, der ihn durchdringt, wegen der Salbung und Klarheit zugleich, in der er geschrieben ist, und der glücklichen Ausscheidung der Schulmeinungen und Vermeidung scholastischer Formen, welche allgemein gewünscht wurde. Inzwischen sollte er

blos als Handbuch für praktische Seelsorger dienen, und Katechismen für Kinder durch ihn nicht ersetzt werden, obgleich der ursprünglich fortlaufende Vortrag später in Fragen und Antworten aufgelöst wurde.

Es frägt sich nun aber, ob er wirklich ein symbolisches Ansehen und symbolischen Charakter habe? Diese Frage kann nicht geradezu bejaht werden; denn Erstens wurde er vom tridentinischen Concilium weder selbst herausgegeben, noch bestätigt, sondern nur veranlaßt. Zweitens sollte er vermöge der Bestimmung, die ihm von der Synode zugedacht war, keinem auf dem Gebiete der Kirche entstandenen Irrthum nach der Weise symbolischer Schriften entgegengesetzt werden, sondern nur das bereits aufgestellte Symbol zum praktischen Gebrauche verarbeiten; er dient daher ganz anderen Bedürfnissen, und ist hienach ganz anders eingerichtet, als öffentliche Bekenntnißschriften. Auch beschäftigt er sich ja nicht blos mit jenen Lehrstücken, welche der katholischen Kirche, den protestantischen Vereinen gegenüber, eigenthümlich sind, sondern mit der gesammten Lehre des Evangeliums, und möchte daher eher eine Bekenntnißschrift der christlichen Kirche im Gegensatz zu den nicht christlichen Religionen genannt werden, wenn sich der Sprachgebrauch und die eigenthümlichen Zwecke der Symbole mit einer solchen Benennung vertrügen. Gehet mithin dem römischen Katechismus nach dem angeführten ersten Grund die formelle allgemein kirchliche Sanction ab, so ermangelt er nach dem zweiten aller der inneren Eigenschaften und der besonderen Richtung, welche die Symbole zu haben pflegen. Drittens verdient endlich noch bemerkt zu werden, daß einst die Jesuiten in einer Streitsache (betreffend das Verhältniß der Gnade zur Freiheit,) vor den höchsten kirchlichen Behörden behaupteten, daß ihm ein symbolisches Ansehen nicht zukomme, und auch keine ihrer Ansicht widersprechende Erklärung abgegeben wurde.

Wird nun auch dem römischen Katechismus der Charakter einer Bekenntnißschrift abgesprochen, so doch keineswegs eine große Auctorität, die ihm schon aus dem Umstande zufließt, daß er auf Geheiß der Synode von Trient verfaßt wurde; sodann erfreute er sich, wie gesagt, einer sehr allgemeinen Billigung der lehrenden

Kirche, und hat besonders viele, bei verschiedenen Veranlassungen gegebene Empfehlungen der Päpste aufzuweisen. Wir werden demnach auch häufig auf ihn verweisen, und uns seiner als eines sehr wichtigen Zeugen der katholischen Lehre bedienen; zumal in den Fällen, wo die Synode von Trient nicht ausführlich genug und erschöpfend ist.

Auf eine ähnliche Weise verhält es sich auch Drittens mit der Professio fidei Tridentina.

Viertens. Bald nach den Zeiten der Synode von Trient, ja zum Theil schon während ihres Verlaufes erhoben sich innerhalb der katholischen Kirche Lehrstreitigkeiten, die sich großentheils über das Verhältniß der Gnade zur Freiheit und verwandte Gegenstände verbreiteten, und daher auch für unsere Zwecke nicht unwichtig geworden sind. Der apostolische Stuhl sah sich nämlich genöthigt, mehrere Constitutionen zur Beilegung des Zwiespaltes zu erlassen, in welchen in die bestrittene Materie selbst mußte eingegangen werden. Es gehören hierher besonders die von Innocenz X. erlassene Bulle gegen die fünf Propositionen des Jansenius, und die Bulle Unigenitus von Clemens XI. Es ist nun allerdings auch von diesen Constitutionen zu sagen, daß sie keinen symbolischen Charakter haben, indem sie nur gewisse Sätze als irrthümlich bezeichnen, die dem Irrthum entgegenstehende Lehre aber nicht aufstellen, sondern vielmehr als bekannt voraussetzen. Ein Glaubenssymbol muß aber Lehren darbieten, nicht blos Irrlehren verwerfen. Da die genannten Bullen jedoch die Bestimmungen von Trient strenge festhalten und ganz im Geiste derselben gefaßt sind, da sich dieselben überdieß auf manche wichtige Frage beziehen, und diese im Sinne der genannten Bestimmungen wenn auch nur negativ lösen, so werden wir auf sie hie und da zurückkommen, und manche katholische Glaubenslehre durch sie erläutern.

Es leuchtet aus dem Gesagten ein, daß die katholische Kirche im Grunde nur Eine symbolische Quelle in der fraglichen Beziehung besitze. Alles, was etwa noch eine solche genannt werden möchte, ist nur eine Ableitung aus ihr, oder eine nähere Bestimmung, Erläuterung und Anwendung des in ihr schon Enthaltenen, wurde zum Theil nur durch sie erst angeordnet, oder erhält doch

jedenfalls erst seinen Werth durch Uebereinstimmung mit ihr, und kann darum an Würde mit der Quelle selbst nicht verglichen werden.

b) Der Lutheraner.

Das erste symbolische Buch der Lutheraner ist die Augsburgische Confession; sie verdankt ihr Entstehen folgenden Umständen. Mehrere Reichstage hatten sich schon mit der kirchlichen Spaltung beschäftigt, die von Wittenberg ausgegangen war; allein Was zu Worms gegen dieselbe (im Jahre 1521) beschlossen wurde, zeigte sich bereits zu Speier (Juni 1526) unausführbar, und hatte sich schon drei Jahre später zu einer höchst bedenklichen Spannung entwickelt, die sich besonders auf einer abermals am letztgenannten Orte (im März d. J. 1529) zusammenberufenen Fürstenversammlung zu Tage legte. Jene Reichsstände, welche hier gegen die Forderung, der Reformation Luthers keine weitere Ausdehnung zu geben, protestirt und ihre entschiedene Abneigung ausgesprochen hatten, die da und dort noch bestehenden katholischen Eigenthümlichkeiten in ihren Ländern zu dulden, worauf katholischer Seits angetragen war, schlossen nun enge Verbindungen unter sich und XIX. zu Schwabach aufgesetzte Artikel enthielten die dogmatische Grundlage des Vereins, ohne deren Anerkennung Niemand Bundesglied sollte werden können. In Torgau wurden die genannten Artikel bestätigt. Aus diesen Elementen ging nun die Augsburgische Confession hervor.

Karl V. sagte nämlich einen in Augsburg im J. 1530 zu haltenden Reichstag an, welcher nach unbefangener, ernster Würdigung der gegenseitigen Lehre Reichs- und Religionsfrieden gewähren sollte. Diese löbliche Absicht war in keiner anderen Weise zu erreichen, als wenn vor allem Anderen die protestantischen Stände ihre dogmatischen Ansichten vorlegten, und Was sie an den bisher üblichen kirchlichen Gebräuchen und der Kirchenzucht Anstößiges fanden, entwickelten. Melanchthon erhielt den Auftrag, in einem Aufsatze, später die Augsburgische Confession genannt, die Meinungen der Seinigen kurz darzustellen; denn Luther wurde für ein Friedensgeschäft allgemein als untauglich erachtet.

Obschon der Verfasser des Bekenntnisses die Schwabacher und Torgauer Artikel vielfach geändert, überhaupt die früheren Be-

hauptungen Luthers sehr gemildert und wirklich verbessert hatte, so fehlte deßungeachtet viel, daß die Katholiken dasselbe hätten billigen können. Es wurde daher eine Widerlegung der vorgelesenen protestantischen Confession ausgearbeitet, und gleichfalls in der Fürstenversammlung vorgelesen. Da dieselbe indeß auch die lutherischen Stände nicht überzeugen konnte, verfaßte Melanchthon eine Apologie seines Bekenntnisses, welche, obgleich von ihr kein öffentlicher Gebrauch auf der Reichsversammlung mehr gemacht werden durfte, später dennoch als die zweite symbolische Schrift der Lutheraner verehrt wurde.

Die Absicht des Kaisers, Friede und Eintracht in Deutschland zu erneuern, wurde nicht erreicht, obschon noch besondere Conferenzen zwischen den friedliebendsten und gemäßigtsten Theologen beider Parteien in Augsburg veranstaltet wurden. Sie verglichen sich zwar über mehrere Artikel, jedoch nur äusserlich und scheinbar, durch die Umstände genöthigt. Alle Hoffnung war inzwischen schon längst auf eine allgemeine Synode gesetzt worden, und Papst Paul III. schrieb eine solche nach Mantua aus. Auch an die protestantischen Stände erging die Einladung, dieselbe zu beschicken; Schmalkalden wurde nun von ihnen gewählt, um sich unter Anderem auch deßhalb unter sich und mit den kaiserlichen und päpstlichen Abgeordneten, Held und Vorstius, zu besprechen (im J. 1537). Luther hatte schon vorher den Auftrag erhalten, Sätze vorzubereiten, welche die protestantische Gesinnung aussprechen, die Grundlage einer etwaigen Vereinigung bilden und, was vielleicht den Katholiken nachgegeben werden könnte, bezeichnen sollten; zu Schmalkalden erhielten sie ihre Bestätigung von den protestantischen Fürsten und mehrere zu Rathe gezogenen Theologen. Sie wurden zwar für den beabsichtigten Zweck nicht gebraucht, da die Synode durch einen Zusammenfluß hindernder Zeitumstände nicht zu Stande kam; die Lutheraner hatten jedoch wieder eine Gelegenheit gehabt, sich dem Katholicismus gegenüber auszusprechen, und dem Aufsatze Luthers wurde unter dem Namen der Schmakaldischen Artikel eine Stelle unter den symbolischen Büchern der Protestanten vergönnt.

Schon während dieser Erklärungen gegen die Katholiken wurden die Keime zu einem großen innern Zwiespalt unter Denjenigen selbst gelegt, welchen Luther seinen Namen und seine Lehre gegeben hatte; jedoch entfalteten sich diese Keime erst recht nach seinem Tode. Die Gegenstände des Streites und die in demselben betheiligten Hauptpersonen werden in der Symbolik selbst bezeichnet werden; hier darf nur die Bemerkung nicht unterbleiben, daß es sich nach langen Stürmen vorzüglich Andreä, Kanzler von Tübingen, zur höchsten Ehre rechnete, eine Formel ausfindig zu machen, welche sich in der Weise gegen die versuchten Neuerungen für die ächte Orthodoxie ausspräche, daß sie zugleich allenthalben als der einzige richtige Ausdruck des lutherischen Glaubens angenommen würde, die Eintracht auf ewige Zeiten befestigte, und die rechte Lehre für alle Zukunft gegen Fälschungen sicher stellte. Nach langen, oft sehr zweifelhaften und die äußerste Geduld in Anspruch nehmenden Bemühungen gelang es ihm endlich, besonders mit Hülfe des Chemnitz, eines sehr angesehenen braunschweigischen Theologen, die beabsichtigte Formel zu Stande zu bringen (im Jahr 1577). Sie heißt gewöhnlich die Concordienformel, oder auch von dem in der Nähe von Magdeburg gelegenen Kloster Bergen, wo die genannten Theologen mit Zuziehung Sellneckers die letzte Hand an das Werk legten, das bergische Buch. Diese Bekenntnißschrift besteht aus zwei Stücken, aus einem kurzen Abriß der orthodoxen Lehre, Epitome genannt, und einer sehr weitläufigen Darstellung derselben, die gewöhnlich unter dem Namen Solida Declaratio citirt wird. Uebrigens wurde diese Schrift keineswegs allenthalben angenommen, so sehr sie auch im Geiste der ursprünglichen lutherischen Lehre gehalten ist, und sonderbar genug, gerade deßwegen.

Zu den genannten symbolischen Schriften kommen endlich noch der größere und kleinere Katechismus Luthers hinzu, von der Epitome die Bibel der Laien genannt. An sich hatten diese beiden Katechismen die Bestimmung nicht, symbolische Bücher zu sein, obwohl sie begreiflich den Inhalt des Symbols der lutherischen Kirche in sich aufnahmen; indessen gefiel es dieser, dieselben auch unter diesem Gesichtspuncte zu verehren.

c) Der Reformirten.

Wenn die symbolischen Bücher der lutherischen Confession von allen Einzelkirchen, die in die Ansichten der wittenbergischen Reformatoren eingingen, angenommen wurden, eine Erscheinung, die nur in Betreff der Concordienformel nicht ganz durchgreifend ist, so besitzen hingegen die reformirten Gemeinden keine allenthalben mit gleicher Verehrung anerkannten Bekenntnißschriften. Der Grund ist theils in Zwingli's Auffassung der Lehre vom heiligen Abendmahle zu suchen, welche den tieferen religiösen Sinn des sechzehnten Jahrhunderts allzusehr verletzte, als daß sie irgendwo einen bleibenden, oder gar einen weit verbreiteten Eingang hätte finden mögen; theils in der die christliche Vernunft zu tief empörenden Prädestinationslehre Calvins, welche gleichfalls nicht in alle reformirten Kirchen einzudringen vermochte. Es existirte daher von Anfang an keine durchgreifende Harmonie unter den Reformirten, weßwegen sich auch keine solche in einem gemeinsamen Symbol aussprach. In England kam noch der besondere Umstand hinzu, daß die göttliche Einsetzung des Episcopats gegen den Presbyterianismus der übrigen Anhänger Zwingli's und Calvins festgehalten, und hiemit im Zusammenhange eine mehr der Weise der katholischen Kirche sich nähernde Liturgie eingeführt wurde.

So geschah es also, daß beinahe eine jede reformirte Landeskirche ein eigenes Symbol, oder gar mehrere, von einander abweichende Symbole besitzt. Die vorzüglicheren sind folgende:

1) Die Confessio Tetrapolitana, welche von den vier Städten Straßburg, Constanz, Memmingen und Lindau auf dem Reichstage zu Augsburg im Jahre 1530 besonders eingereicht, jedoch von der Versammlung nicht berücksichtigt wurde, weil diesen Städten wegen ihrer Hinneigung zur Zwinglischen Ansicht vom Abendmahle die protestantischen Stände die Aufnahme in ihren Bund hartnäckig verweigerten. Da einige Jahre später die genannten Städte aus politischen Gründen die Augsburgische Confession unterzeichneten, so bekannte sich freilich zur Tetrapolitana in kurzer Zeit Niemand mehr.

2) Die drei helvetischen Confessionen. Die in den Sammlungen der reformirten symbolischen Schriften vorangestellte helvetische

Confession, also die erste, wurde im Jahre 1536 von Heinrich Bullinger und Leo Judä, Myconius und Simon Grynäus verfaßt, im Jahre 1566 aber umgearbeitet, und im Namen aller helvetischen Kirchen, mit Ausnahme der von Basel und Neuchatel, herausgegeben. Die zweite ist die eben genannte erste in ihrer ursprünglichen Form. Die dritte ist die Mühlhäuser, von Oswald Myconius im J. 1532 herausgegeben; sie wird auch die Basler genannt.

3) Die XXXIX Artikel, das Symbolum der anglicanischen Kirche. Schon im Jahre 1553 waren unter König Eduard VI. XLII Artikel, wahrscheinlich von Erzbischof Cranmer von Canterbury, und dem Bischof Ridley von London, als das Glaubensbekenntniß der englischen Kirche ausgearbeitet worden; unter Elisabeth aber wurden sie im J. 1562 auf XXXIX zurückgebracht und von einer Londoner Synode bestätigt.

4) Die französischen Reformirten schrieben ihr Symbol im Jahre 1559 auf einer Pariser Synode nieder, welche Antoine de Chantieu, reformirter Prediger zu Paris, nach erhaltener Aufforderung hiezu zusammenberufen hatte.

5) Die Anhänger Calvins in den Niederlanden erhielten im Jahre 1569 eine Bekenntnißschrift, die von Guy de Bres und Hadrian Saravia unter dem Beistande mehrerer anderer Mitarbeiter in französischer Sprache verfaßt, bald aber auch in die niederländische übersetzt wurde. Da die genannten Männer nicht öffentlich zu dieser Arbeit aufgefordert waren, gewann sie erst allmählig eine symbolische Auctorität, welche zumal nach der im 1574 J. ~~1547~~ zu Dortrecht gehaltenen Synode, welche die genannte Bekenntnißschrift mit Ausnahme weniger und unbedeutender Momente bestätigte, nicht mehr fehlen konnte.

6) Weit berühmter und berüchtigter wurden indeß die dogmatischen Beschlüsse einer im J. 1618 und 1619 gleichfalls in Dortrecht gehaltenen reformirten Synode. Die starre Prädestinationstheorie Calvins konnte nicht lange festgehalten werden, ohne selbst in der Mitte der Reformirten Gegner zu finden. Dies lag in der Sache selbst. Allein die Mehrzahl der Reformirten zeigte sich eben so abgeneigt, eine von den dogmatischen Grundlagen ihrer

Kirche bestreiten zu lassen, als die Lutheraner in Deutschland. Als daher Arminius, Prediger in Amsterdam und seit 1603 Professor in Leiden, mit mehreren Gleichgesinnten Calvins Vorstellungen in Zweifel zog, sein Collega Gomar aber dieselben streng vertheidigte, entspann sich ein höchst folgenreicher Zwiespalt, dessen Beilegung die genannte Synode versuchte, während sie ihn im Grunde nur befestigte. Die, wenn auch sehr verfolgten, Arminianer oder Remonstranten erhielten sich als eine eigene Secte. Inzwischen fanden die Beschlüsse von Dortrecht außer Holland auch noch in der Schweiz, bei den Reformirten in Frankreich und anderwärts eine sehr beifällige Aufnahme; während sie freilich in England ausdrücklich verworfen und anderwärts nicht gebilligt wurden.

7) Friedrich III., Pfalzgraf bei Rhein, der vom lutherischen Bekenntnisse zum calvinischen übertrat, und auch seinen Unterthanen die ihm beliebten Meinungen aufdrang, ließ einen Katechismus ausarbeiten (im J. 1562), der auch in die Reihe der symbolischen Bücher der Reformirten aufgenommen wurde. Er wird gewöhnlich der Heidelberger oder Pfälzische Katechismus genannt, und fand so großen Beifall, daß ihn viele reformirten Gemeinden als Schulbuch bei sich einführten.

8) Die protestantischen Fürsten hatten meistens gleich dem Pfalzgrafen Friedrich die Ansicht von sich, daß sie für ihre Unterthanen die religiösen Streitfragen entscheiden und ihre individuellen Ansichten nothwendig das Eigenthum Aller werden müßten. Nach seinem Tode folgte ihm im Jahre 1576 sein Sohn Ludwig, der die reformirten Prediger wieder vertrieb und mit dem lutherischen Symbol auch den lutherischen Cultus erneuerte, bis sein Nachfolger Friedrich IV. im J. 1582 abermals die reformirten Eigenthümlichkeiten zurückführte und den Predigern und Professoren der nun wieder geächteten Confession ein ähnliches Schicksal bereitete, als die calvinischen unter seinem Vorgänger erlitten hatten. Auch die Beschlüsse von Dortrecht mußten in der Pfalz geglaubt werden. Aehnlich nun erging es in dem Fürstenthum Anhalt. Johann Georg, seit dem Jahre 1586 Fürst von Anhalt-Dessau, glaubte sein Land von Luthers Ansichten und Institutionen reinigen und

dafür die reformirte Weise gebieten zu müssen. Im Jahre 1597 erschien eine symbolische Schrift in XXVIII Artikeln, und den Predigern blieb nur die Wahl zwischen deren Annahme und der Landesverweisung übrig. Als jedoch Johann im J. 1644 die Regierung antrat, stellte er eben so gewaltsam das lutherische Bekenntniß wieder her. In Hessen-Cassel wurde zwar auch nach dem Uebertritte des Landgrafen Moriz die reformirte Confession aufgezwungen und die lutherisch-orthodoxen Prediger abgesetzt, jedoch kein besonderes symbolisches Buch, worüber man sich sehr wundern muß, zur gläubigen Annahme vorgelegt. Vielleicht würde es aber doch nicht unterlassen worden sein, wenn nicht bald darauf der Glaube an die dogmatischen Bestimmungen von Dortrecht wäre angeordnet worden.

9) Hingegen vermochte es der Markgraf von Brandenburg, Johann Sigismund, nicht über sich, das Vergnügen zu entbehren, ein besonderes Symbol bei seinem Uebertritt aus der lutherischen in die reformirte Kirche herauszugeben. Es ist unter dem Namen der Marchischen Confession bekannt.

10) Noch ist endlich zu bemerken, daß die Augsburgische (veränderte) Confession nicht nur in den deutschen reformirten Kirchen ein symbolisches Ansehen besitzt, sondern überhaupt von den Reformirten hoch geachtet wird. Melanchthon nämlich näherte sich in seinen spätern Jahren der calvinischen Vorstellung vom Abendmahle, und brachte darum auch in den vom Jahre 1540 an besorgten Ausgaben der genannten Bekenntnißschrift einige Veränderungen an, die sie den Reformirten um so mehr empfehlen mußten, als es wenigstens bei nicht Unterrichteten den Anschein gewinnen konnte, Calvins Meinung werde durch die älteste Orthodoxie der lutherischen Kirche selbst begünstigt. Näheres hierüber weiter unten. Ueber die polnische, ungarische, thornische und andere Confessionen ist es nicht nöthig hier ein Mehreres beizubringen, da wir aus diesen Nichts Sonderliches lernen können.

Die symbolischen Schriften der kleineren protestantischen Secten, oder die anderweitigen Bücher, woraus die Glaubenslehre derselben entnommen werden kann, nennen wir besser in den diesen Secten gewidmeten Capiteln.

Erstes Buch.

Die dogmatischen Gegensätze der Katholiken, Lutheraner und Reformirten.

Erstes Capitel.

Differenzen in der Lehre von dem Urstande des Menschen und dem Ursprunge des Bösen.

§. 1.

Urstand des Menschen nach katholischer Lehre.

Je nachdem von katholischen oder protestantischen Gesichtspuncten aus die Geschichte der Menschheit oder auch des einzelen Menschen betrachtet wird, stellen sich theilweise sehr entgegengesetzte Ergebnisse von unserm gemeinschaftlichen Stammvater an, durch alle Schicksale des ganzen Geschlechtes hindurch, bis zu seinem Eingange in das jenseitige Leben heraus; und selbst die ersten Momente von diesem gestalten sich uns sehr verschieden, je nachdem wir sie im Lichte des Katholicismus oder des Protestantismus anschauen.

Zwar waren sich die Parteien anfangs eines so durchgreifenden Gegensatzes keineswegs bewußt, da kirchliche Revolutionen, so wenig als bürgerliche, nach einem zuvor entworfenen, allseitig abgerundeten Systeme ausgeführt werden; vielmehr die Grundprincipien derselben erst im Leben selbst und durch dasselbe sich folgerichtig zu entfalten, und die ihnen ungleichartigen Einzelheiten nur allmählig umzubilden pflegen. Beim Beginne der kirchlichen Umwälzung des sechzehnten Jahrhunderts wurde daher auch die Reflexion nicht sogleich auf die ersten Anfänge unseres Geschlechtes,

auch nicht auf dessen Ende und Eingang in die Ewigkeit gerichtet, da die genauere dogmatische Entwickelung dieser Lehrstücke theilweise doch nur von sehr untergeordnetem Interesse, und manche Züge in ihr nur angebracht zu sein schienen, um alle Lücken im Systeme der Begriffe auszufüllen. Der große Zwiespalt, der uns beschäftigt, nahm vielmehr von der innersten und tiefsten Mitte der Menschengeschichte seinen Ausgang, indem es sich um die Art und Weise handelte, in der sich der gefallene Mensch mit Christus in Gemeinschaft setzen, und der Früchte der Erlösung theilhaftig werden könne. Von dieser Mitte aus wirkte aber nothwendig der Gegensatz bald auch vor= und rückwärts, und dehnte sich bis zu den beiden Enden der Menschengeschichte aus, welche nun auch im Einklange mit den im Centrum vorgegangenen Veränderungen angeschaut werden wollten. Je consequenter ein System durchgeführt, je harmonischer es in sich selbst ausgeführt ist, desto mehr erschüttert eine an seiner Grundidee vorgenommene Modification alle Theile desselben. Wer darum den Katholicismus, dessen Lehren sämmtlich auf das innigste mit einander verschlungen sind, in seiner Mitte angriff, mußte allmählig noch vieles Andere, dessen Verwandtschaft mit dem zuerst Bestrittenen anfänglich vielleicht kaum geahnt wurde, zugleich bekämpfen.

Wir könnten nun auch von dem eigentlichen Mittelpunct aller Gegensätze ausgehen und zeigen, wie er Alles ergriffen und in seinen Kreis gezogen habe; auch würde ohne allen Zweifel der Anfang unserer Darstellung das Interesse der Leser ungleich mehr erregen, wenn sie sogleich in die Mitte des Streites gestellt würden, und von da aus das ganze Gebiet, das er beherrscht, überschauten. Allein einfacher und faßlicher dürften doch die Gegensätze dargestellt werden, wenn wir den umgekehrten Weg verfolgen und uns an dem Faden des natürlichen Fortganges der Menschengeschichte die Lehrverschiedenheiten zur Anschauung bringen. Wir beginnen daher mit dem ursprünglichen Zustande des Menschen, sprechen hierauf von seinem Falle und den Folgen desselben, und gehen dann in den eigentlichen Mittelpunct des Widerspruchs ein, indem wir zur Lehre von der Erhebung vom Falle durch Christus Jesus schreiten; sofort weisen wir den Einfluß der entgegengesetzten

Lehren über die Entstehung und Beschaffenheit des inneren Lebens der mit Christus zu Vereinigenden auf die Vereinigung derselben unter sich zu einem äußeren gemeinsamen Leben nach, verbreiten uns also über den Begriff und das Wesen desselben je nach den verschiedenen confessionellen Betrachtungsweisen, und schließen mit dem Uebergange der Einzelen aus dieser auf Erden bestehenden Gemeinschaft in eine jenseitige, so wie mit der fortdauernden Wechselwirkung zwischen beiden.

Das Erste demnach, was uns beschäftigt, ist der Urstand des Menschen.

Der gefallene Mensch, als solcher, vermag in keiner andern Weise zur wahren und reinen Kenntniß seiner ursprünglichen Beschaffenheit zu gelangen, als durch die Belehrungen göttlicher Offenbarung; denn auch Das ist ein Theil des Schicksals des von Gott entfernten Menschen, daß er zugleich sich selbst entfremdet wird, und weder wahrhaft weiß, Was er anfangs gewesen, noch Was er geworden ist. Vorzüglich muß bei der Bestimmung des Urstandes des Menschen der Blick auf die Erneuerung des Gefallenen in Christo Jesu gerichtet werden; denn da die Wiedergeburt eben in der Wiederbringung des uranfänglichen Zustandes besteht, und die Um- und Neuschaffung die wiedergewonnene erste Schöpfung ist, so gewährt uns auch die Einsicht in Das, was uns Christus zurückgegeben hat, den erwünschten Aufschluß über Das, was uns gleich von Anfang an gegeben war.

Dieser Weg wurde auch von jeher und von allen Seiten betreten, wenn die ursprüngliche Beschaffenheit des Menschen ausgemittelt werden sollte.

Was nun zuvörderst die katholische Glaubenslehre betrifft, so verbreitet sich dieselbe sowohl über das ganze geistige als das leibliche Dasein des paradiesischen Menschen, und in beiderlei Beziehung nicht nur über seine Vorzüge, sondern auch über das ihm mit allen Menschen Gemeinsame, insofern nämlich die dogmatischen Streitigkeiten des sechzehnten Jahrhunderts eine besondere Hervorhebung auch des Letzteren erheischten. Demnach wird Adam seinem höheren Theile nach beschrieben als Bild Gottes, d. h. als ein geistiges, mit Freiheit begabtes Wesen, fähig, Gott zu erken-

nen und zu lieben und Alles in ihm anzuschauen [1]). Hatte Adam dieses göttliche Bild mit dem ganzen Menschengeschlechte gemein, so bestand die Auszeichnung, deren er sich erfreute, darin, daß er nach dem einfachen und schlichten Ausdrucke der Synode von Trient heilig und gerecht, mit andern Worten, vollkommen gottgefällig war [2]); oder wie die Schule nicht ganz genügend sagt: „daß sich seine niedern Seelenthätigkeiten und leiblichen Triebe unter der Leitung seiner Vernunft ohne Widerstreben bewegten, demnach Alles in ihm der Vernunft, diese aber Gott gehorchte," und er somit in seliger Harmonie in sich selbst und mit Gott lebte. Die mit der gottergebenen Vernunft einträchtige, allen Widerstreit mit ihr ausschließende Bewegung der leiblichen Triebe und Kräfte war endlich mit der großen Gabe der Unsterblichkeit auch des irdischen Theiles des Menschen verbunden, so wie mit der Freiheit von allem Uebel und von allen Krankheiten, den nun gewöhnlichen Vorspielen des Todes [3]).

Den sittlich idealen Zustand, in welchem sich hienach Adam im Paradiese befand, kennen die Theologen der Vorzeit unter der Bezeichnung „ursprüngliche Gerechtigkeit", über deren Begriff und Wesen einige weitere, zum Theil geschichtliche Bemerkungen nicht umgangen werden können, um die Opposition zum Verständnisse zu bringen, in welche die Protestanten zu den Katholiken in diesem Lehrstücke treten.

---

1) *Catechism.* ex decret. Concil. Trident. ed. Colon. 1565. p. 33. Quod ad animam pertinet, eam ad imaginem et similitudinem suam formavit (Deus), liberumque ei tribuit arbitrium: omnes praeterea motus animi atque appetitiones ita in ea temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent. Tum originalis justitiae admirabile donum addidit etc.

2) Das *Concil. Trident.* Sess. V. decret. de peccat. origin. sagt Nichts, als: justitiam et sanctitatem, in qua constitutus fuerat.

3) *Catechism.* ex decret. Concil. Trid. p. 33. Sic corpore effectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis. Sehr gut sagt Augustinus (de Genes. ad lit. VI. c. 25.): Aliud est, non posse mori, aliud posse non mori etc.

Das allgemeine und wesentliche Interesse, welches das christliche Dogma bei Bestimmung des uranfänglichen Zustandes unsers gemeinschaftlichen Stammvaters zu wahren hat, wird durch die vorgelegte kurze Kirchenlehre vollständig befriedigt; dieses Interesse besteht nämlich darin, einerseits zu verhüten, daß das Böse in der Welt auf eine göttliche Causalität zurückgeführt, und das Dogma von dem heiligen Gott, der zugleich Weltschöpfer ist, entstellt werde; andererseits aber auch der Idee einer ganz unverdienten Erlösung vom Falle — dieser praktischen Grundlehre des Christenthums — durch die angelegentlichste Einschärfung, daß Gott den Urmenschen aufs Beste ausgestattet habe, dieser also nur durch eine tiefe Selbstschuld gefallen sei, eine feste Grundlage zu geben. Gleichwohl finden sich noch über den einen und den andern Punct nähere und zwar keineswegs überflüßige kirchliche Bestimmungen, deßgleichen waren auch die Theologen bemüht, auf der Grundlage der biblisch und traditionell feststehenden Kirchenlehre nach Maßgabe gewisser Winke, die einzele Stellen der heiligen Schrift und einige Dogmen zu haben scheinen, noch genauer in die Beschaffenheit der ursprünglichen Gerechtigkeit einzudringen, und die Kirche erfreute sich der Liebe und Aufmerksamkeit, mit welcher das heilige Werk betrachtet wurde, und ließ den Geistern innerhalb der bezeichneten, von der Offenbarung selbst abgemessenen Grenzen den freiesten Spielraum.

Wenn nun die Kirche dem Adam in seinem Urstande Heiligkeit und Gerechtigkeit beilegt, so wird damit keineswegs nur gesagt, daß er mit gottwidrigen, seinem natürlichen Zuge und seiner Richtung zu Gott entgegengesetzten Beimischungen nicht verunstaltet gewesen sei, sondern, Was ungleich mehr ist, daß er mit Gott in innerlichster und innigster Gemeinschaft gestanden habe. Nun aber ist es eine durchgreifende, alle auch die höchsten Ordnungen und Kreise geistbegabter Geschöpfe betreffende Lehre, daß ein solches Verhältniß zu Gott, wie das des paradiesischen Adams, durch keinerlei Naturkräfte zu erreichen und festzuhalten sei, daß folglich hiezu eine besondere Herablassung Gottes erfodert werde; mit einem Worte: daß kein endliches Wesen heilig sei, außer durch den heiligen und heiligenden Geist, daß kein endliches Wesen mit

Gott in lebendiger (sittlicher) Gemeinschaft stehe, als durch die Gemeinschaft eben dieses heiligen Geistes. Dieses Verhältniß Adams zu Gott, als Erhöhung über die menschliche Natur und als Versetzung in die Theilnahme an der göttlichen, wird darum auch, wie es in dem Begriffe derselben gelegen ist, ein übernatürliches, ein zu den Naturgaben hinzugegebenes Geschenk der göttlichen Gnade genannt. Uebrigens ist diese nähere Erklärung des Dogma von der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit Adams nicht blos Ansicht der Theologen, sondern integrirendes Moment des Dogma selbst, und daher selbst auch Dogma [1]).

Folgende Bemerkung dürfte nicht unwichtig erscheinen. So oft von rein philosophischen Standpuncten aus, wir meinen, so oft ohne Berücksichtigung oder Kenntniß der geoffenbarten Wahrheit das Verhältniß des menschlichen Geistes zu Gott tiefer ergründet werden wollte, sah man sich zur Annahme der Homousie, der Wesensgleichheit der göttlichen und menschlichen Natur, genöthigt, zum Pantheismus, und damit zur hochmüthigsten Vergötterung des Menschen. Wie dagegen das katholische Lehrsystem von vorneherein dem Pantheismus begegnet, und von dem Geiste der Demuth erfüllt ist, gleichwohl aber jenes tiefere wissenschaftliche Bedürfniß befriedigt, welches sich eine pantheistische Weltweisheit zu befriedigen vergebens bemühet, ist aus dem Obigen ersichtlich. Was der Mensch als Geschöpf durch seine sich selbst überlassene Natur nicht zu erreichen vermag, wird ihm als Gnade des Schöpfers gewährt. So überschwänglich ist die Güte und Liebe Gottes!

---

1) Die Päpste Pius V. und Gregor XIII. haben folgende Sätze verurtheilt: Art. XXI. Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis, ac proinde naturalis dicenda est, non supernaturalis. Art. XXVI. Integritas conditionis non fuit indebita naturae humanae exaltatio, sed naturalis ejus conditio. Hienach ist die in den früheren Ausgaben vorgetragene Ansicht, daß die Lehre von dem donum supernaturale primi hominis zwar allgemein bei den Theologen gefunden werde und im ganzen katholischen Systeme begründet sei, daß sich jedoch die Kirche noch nicht formell darüber ausgesprochen habe, zu berichtigen.

Die eben beschriebene Segnung, welche das höhere, das heilige und selige Band zwischen Gott und dem paradiesischen Adam knüpfte, wird von vielen Theologen, in der Voraussetzung, daß sich zwischen der sinnlichen und geistigen Natur des Menschen allmählig von selbst ein Kampf entwickelt hätte, auch als jene Kraft bezeichnet, durch welche der sinnliche mit dem übersinnlichen Theil Adams in ungestörter Eintracht zusammengehalten war. Dieselben Gottesgelehrten nehmen sodann nothwendig auch an, daß dem Adam die übernatürlichen mit den natürlichen Gaben gleichzeitig, d. h. daß ihm beide im Momente seiner Schöpfung gewährt worden seien [1]).

Andere Theologen dagegen ziehen, ohne Zweifel zwischen Gerechtigkeit und Heiligkeit unterscheidend, die Annahme vor, daß Adam nur als gesunde, lautere und reine Natur (mit dem harmonischen Verhalten aller seiner Theile) geschaffen, die übernatürliche Gabe der heiligen und seligen Gemeinschaft mit Gott aber ihm später erst zu Theil geworden sei, nämlich erst dann, als er sich auf ihren Empfang vorbereitet, und ihrer durch freies Bestreben würdig gemacht hatte. Diese letztere Darstellung zeichnet sich durch den Vorzug der schärferen Unterscheidung der beiden Ordnungen der Natur und der Gnade aus, woran sich der empfehlende Umstand knüpft, daß Das, was die Natur in sich selbst ist, und

---

1) *Thom.* Summa P. I. q. 95. art. 1. Manifestum est, quod illa subjectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis; alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in daemonibus data naturalia post peccatum manserint. Ex quo datur intelligi, si deserente gratia soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur. Bellarmin fügt de grat. prim. hom. c. V. hinzu: Ex hoc loco aperte discimus, hominem in puris naturalibus conditum habiturum fuisse rebellionem illam carnis ad spiritum, quam nunc post amissum justitiae originalis donum omnes experimur. Quandoquidem obedientia carnis ad spiritum non fuit in primo homine naturalis et gratuita. Proinde justitia originalis divinitus homini collata non conservavit solum, sed attulit et fecit rectitudinem partis inferioris.

durch sich selbst vermag, zugleich recht einleuchtend hervorgehoben ist. Daß nämlich die geistige Natur des Menschen vermöge ihres Wesens als Ebenbild Gottes, die Anlage und Empfänglichkeit, Gott zu erkennen und zu lieben, in sich trage, ja daß sie ihn aus sich selbst auf eine gewisse Weise wirklich zu lieben fähig, und daß ihr nach der vollen Vereinigung mit ihm zu verlangen an sich natürliches Bedürfniß sei, tritt in dieser Darstellung treffend hervor. Hiemit sind also auch die natürlichen und nothwendig vorauszusetzenden Anknüpfungspuncte für die höheren Gnadenmittheilungen sehr schön entwickelt. Dieselbe unterscheidet auch die ursprüngliche Gerechtigkeit von der inneren Heiligkeit und Gottgefälligkeit Adams, und faßt jene als Eigenschaft der reinen, aus Gottes Hand hervorgegangenen Natur auf, diese aber allein als Gabe übernatürlicher Gnade, und setzt sich dadurch in den Stand, die Behauptung folgerecht durchzuführen, daß auch aus der Schöpfung, als solcher, heraus niemals von selbst irgend ein Mißverhältniß zu Gott, irgend eine Störung der Freiheit würde hervorgegangen sein, und jegliches Mißverhältniß und jegliche Störung nur in dem Mißbrauch der Freiheit ihren Ursprung habe. (Vgl. §. 5.) Ferner ist in dieser Darstellung bedeutungsvoll darauf hingewiesen, daß dem Menschen, ohne allen Gegensatz des Bösen, sowohl seine eigene Natur und ihre höchsten über sie selbst hinausreichenden Bedürfnisse, als auch die Erweise der übernatürlichen göttlichen Huld und Gnade zum Bewußtsein kommen können, eine Lehre, die von der höchsten Wichtigkeit ist. Endlich ist die mögliche Beschaffenheit des Menschen nach dem Fall und der Gang seiner Bekehrung und Wiedergeburt vorgebildet.

Uebrigens betrachten beide Auffassungsweisen die Gerechtigkeit und Heiligkeit Adams als accidentelle Eigenschaften desselben. Das Concilium von Trient hat sich weder für, noch gegen eine dieser Darstellungen ausgesprochen, sondern sich solcher Ausdrücke bedient, daß beide innerhalb der Kirche bestehen können. Die erste, den Urmenschen betreffende Erklärung war nämlich mit den Worten gegeben: „die Gerechtigkeit und Heiligkeit, in welcher er (Adam) geschaffen (conditus) war;“ diese Fassung wurde aber insofern wieder abgeändert, als anstatt „geschaffen

war" die Worte „sich befand" (constitutus) gewählt wurden [1]).

§. 2.

Die lutherische Lehre vom Urstande des Menschen.

Luther stellte keineswegs in Abrede, daß Adam positiv heilig und gerecht gewesen sei; vielmehr kannte er die späteren negativen Vorstellungen von einer blosen Unschuld, von einer Indifferenz zwischen Gut und Bös nicht einmal, in welcher sich der paradiesische Mensch befunden haben soll, und war somit weit von jenen Behauptungen entfernt, welche die Lehre vom Sündenfalle zur Thorheit machen, und das Menschengeschlecht einen Ausgang nehmen lassen, der der nothwendige Eingang in die Verkehrtheit war, um der Durchgang zur selbstbewußten Rückkehr zu werden! [2]) Unglücklicher Weise verfiel er aber in andere Verirrungen, die, in ihren Folgen betrachtet, die eben bezeichneten wenigstens aufwiegen.

Ueber die ursprüngliche Gerechtigkeit brachte Luther an sich keine neue, ihm eigenthümliche Ansicht in den Ideenumlauf seiner Zeit; er wählte nur aus dem reichen Vorrathe von Theorien, welche die fruchtbare Scholastik erzeugt hatte, die ihm besonders zusagende heraus, behandelte sie ziemlich ungeschickt, und verflocht sie in jener

---

1) *Pallavic.* hist. Concil. Trident. l. VII. c. 9. p. 275. ed. Antv. 1673. Er sagt, es sei diese Veränderung auf Antrag des Pacecus geschehen: Paceco monente, non esse citra controversiam, an Adamus interiorem sanctitatem obtinuerit primo quo creatus fuit momento, unde patet, quam infirma a quibusdam deducatur probatio ad id affirmandum ex verbis concilii, quae nunc exstant. (Sess. V. decret. de peccat. origin.)

2) Eine Prüfung Adams war nothwendig, damit der Mensch sich selbst entscheiden und dadurch das Gute, das er bereits besaß, besonders aber seine Freiheit, zum vollkommenen Selbstbewußtsein bringen möchte; aber keineswegs war der Fall nothwendig. Allerdings bewirkte nun auch der Fall diese Erhebung zum selbstbewußten und freien Besitz des Wahren und Guten, weil durch Gottes Gnade selbst das Böse zur Beförderung des Guten dienen muß; aber die einfache Behauptung der Nothwendigkeit des Falles erhebt das Böse selbst zum Guten.

Gestalt, welche sie unter seinen Händen annahm, der Weise in sein ganzes Lehrgebäude, daß dieses ohne dieselbe gar nicht verstanden werden kann. Ihre Bedeutung im ganzen lutherischen Systeme wird sich daher auch erst weiter unten herausstellen. Gegen jene Theologen, die Adams Gottgefälligkeit eine übernatürliche nannten, behauptete Luther, sie sei eine natürliche; und im Gegensatz zu den Scholastikern, von welchen sie als ein Accidens aufgefaßt wurde, begriff er sie als ein Essentiale der menschlichen Natur, als einen die letztere mitconstituirenden, dieselbe integrirenden Bestandtheil (esse de natura, de essentia hominis)[1]. Er wollte sagen, die reine aus dem Machtworte des Schöpfers hervorgegangene Natur des Menschen enthielt alle Bedingungen ihrer Gottgefälligkeit lediglich in sich selbst; durch die den verschiedenen einzelen Theilen der Natur Adams einwohnende eigenste Kraft standen dieselben im schönsten Gleichgewichte unter sich und der ganze Mensch im rechten Verhältnisse zu Gott. Insbesondere blühte die religiöse Anlage des Urmenschen vermöge der ihr angeschaffenen Kraftfülle gottgefälligst auf, so daß er ohne jegliche übernatürliche Stütze Gott wahrhaft erkannte, an ihn glaubte, ihn vollkommen liebte und heilig war. Die religiös sittliche Anlage Adams sammt ihrer lebendig heraustretenden Entfaltung nannten die Reformatoren das Bild Gottes, ohne zwischen Vermögen und dessen dem Willen Gottes entsprechenden Thätigkeitsäusserung eine Unterscheidung eintreten zu lassen. Dadurch, daß Adam die genannte Anlage hatte, war er auch wirklich religiös, wirklich gottesfürchtig, in Allem Gott und seinem Willen ergeben und vollkommen geeinigt mit ihm[2]. Die katholischen Theologen unterscheiden dagegen

---

1) *Luther.* in Genes. c. III. Op. ed. Jen. Tom. I. p. 83. Quare statuamus, justitiam non esse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatumque a natura hominis (so drückten sich die Scholastiker nicht aus), sed fuisse vere naturalem, ut naturae Adae esset diligere Deum, credere Deo, cognoscere Deum etc.

2) *Apol.* de peccat. orig. §. 7. p. 56. Itaque justitia originalis habitura erat aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona: notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem, et vim ista efficiendi. Idque testatur scriptura, cum

zwischen dem Einen und dem Andern sehr genau, so zwar, daß sie, um den Unterschied recht zu fixiren, gewöhnlich nur die religiöse Anlage „das Bild Gottes“ nannten, die gottgefällige Entwickelung derselben aber „Gottähnlichkeit“ [1]). Wir werden sehen, von welchen entscheidenden Folgen diese dem oberflächlichen Anblicke nach kleinlichen Lehrdifferenzen, die an sich blos die Schule zu betreffen scheinen, begleitet waren, und zum Voraus müssen

inquit, hominem ad imaginem et similitudinem Dei conditum esse. Quod quid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et justitiam effigiatam esse, quae Deum apprehenderet, et in qua reluceret Deus, hoc est, homini dona esse data notitiam Dei, timorem Dei, fiduciam erga Deum et similia. Sie verstehen also unter Dem, was Gott dem Adam gab, sowohl wirkliche Actionen des Geistes (timorem Dei, fiduciam), als das Vermögen dazu (vim ista efficiendi). Ganz auffallend ist Gerhards Behauptung, daß nach lutherischer Lehre das Ebenbild Gottes im Menschen nichts Substantielles des Letzteren sei, sondern nur eine Beschaffenheit der menschlichen Substanz, eine Qualität der letzteren. (*Joann. Gerhard* loci theolog. Ed. Cotta. 1735. Tom. IV. p. 249 seq. cfr. Ejusdem Confess. Cathol l. II. art. XX. c. II. p. 349.) Merkwürdig hierbei ist der ihn selbst widerlegende Umstand, daß er sagt, das Gewissen im Menschen sei noch ein Rest des göttlichen Ebenbildes; da er nun hinzufügt, das Gewissen sei nicht aus einer übernatürlichen Action Gottes auf den Menschen zu erklären, so wird es doch wohl auf jeden Fall ein substanzielles Vermögen des Letzteren sein müssen und folglich auch das Ebenbild. Er aber sagt: das letztere sei concreata humanae substantiae integritas, perfectio ac rectitudo et proinde in categoria qualitatis collocanda. Loci theol. l. c. p. 268. Cfr. *Chemnit.* loc. theolog. P. I. p. 217. Ed. Leys. 1615.

1) *Bellarm.* de grat. prim. hom. c. II. l. c. p. 7. . . . Imago, quae est ipsa natura mentis et voluntatis, a solo Deo fieri potuit: similitudo autem, quae in virtute et probitate consistit, a nobis quoque, Deo adjuvante, perficitur. Gott kann uns keine Actionen mehr geben. Weiter unten: Ex his igitur tot patrum testimoniis cogimur admitere, non esse omnino idem imaginem et similitudinem, sed imaginem ad naturam, similitudinem ad virtutes pertinere. Die bekannte Stelle in der Genesis mag nun wirklich eine solche Auslegung zulassen, oder nicht; die Distinction selbst hat einen von aller biblischen Auslegung unabhängigen Werth in sich selbst.

wir gefaßt sein, eine höchst auffallende Lehre von der Erbsünde von Seiten Luthers zu vernehmen. Uebrigens hat die eben berührte Nichtunterscheidung theilweise auch ihren Grund in dem Bestreben der Reformatoren, recht praktisch und gemeinverständlich zu sein; sie vermieden daher sorgfältigst alle Distinctionen und abstracte Ausdrücke als eine scholastische Ausgeburt so viel, als möglich, verfielen aber auch dadurch häufig in seltsame und höchst schädliche Begriffsverwirrungen.

Die zweite Hauptunterscheidung beider Bekenntnisse in dem vorliegenden Stücke bildet die Lehre von der Freiheit. Luther behauptete nämlich und wollte diese Behauptung als Glaubenssatz festgehalten wissen, daß der Mensch keine Freiheit besitze, daß alles (vermeintlich) freie Handeln nur auf einem Scheine beruhe, daß eine unabweisbare göttliche Nothwendigkeit Alles beherrsche, und Alles menschliche Thun im Grunde nur Gottesthat sei[1]).

Melanchthon lehrte Dasselbe; auch er beschloß Alles in eine unausweichliche Nothwendigkeit und Vorherbestimmung, erklärte

1) *Luther*. de servo arbitrio adv. Eras. Roterod. Opp. ed. lat. Jen. Tom. III. f. 170. Est itaque et hoc imprimis necessarium et salutare Christiano nosse, quod Deus nihil praescit contingenter, sed quod omnia incommutabili et aeterna infallibilique voluntate et providet et proponit et facit. Hoc fulmine sternitur et conteritur penitus liberum arbitrium. Ideo qui liberum arbitrium volunt assertum, debent hoc fulmen vel negare vel dissimulare, aut alia ratione a se abigere. fol. 171. Ex quo sequitur irrefragabiliter, omnia quae facimus, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri et fiant, et ita etiam contingenter nobis fiant, revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si voluntatem Dei spectes. fol. 177. Alterum paradoxon: quidquid fit a nobis, non libero arbitrio, sed mera necessitate fieri. Das Buch endlich schließt fol. 238. mit den Worten: Ego vero hoc libro non contuli, sed asserui et assero, ac penes nullum volo esse judicium, sed omnibus suadeo, ut praestent obsequium. Die Solid. Declar. II. de libero arbit. p. 639. bestätigt dieses Buch und billigt insbesondere, was de absoluta necessitate contra omnes sinistras suspiciones et corruptelas gesagt worden sei, und schließt: Ea hic repetita esse volumus, et ut diligenter legantur et expetantur omnes hortamur.

die Annahme, daß Gott Alles wirke, für einen nothwendigen Bestandtheil des christlichen Wissens, da dadurch die Weisheit und Klugheit der menschlichen Vernunft geziemend niedergehalten und verdammt werde, und schärft wiederholt ein, daß das Wort „Wahlfreiheit" der heiligen Schrift fremd sei, und ihr Begriff durch das Urtheil des geistlichen Menschen verworfen werden müsse; es sei, fügt er hinzu, durch die Philosophie, gleich dem grundschädlichen Worte „Vernunft", der er sich ebenso abhold erklärt, in die christliche Kirche eingeführt worden. Durch keinen Gegenstand glaubt er sich in seinen Hypotyposen so sehr berechtigt, die Professoren der theologischen Lehranstalten im Mittelalter, die sogenannten Scholastiker nämlich, Sophisten, Theologaster, Theologisten u. dgl. nennen zu dürfen, als durch ihr Verbrechen, die Lehre von der Freiheit so sehr unter den Christen befestigt zu haben, daß sie kaum mehr, wie er klagt, zu vertilgen sei [1]. Durch eine reifere Erfahrung und vielseitigeres Nachdenken, besonders aber durch den Kampf mit den Katholiken auf den ungeheuern Abgrund aufmerksam gemacht, in welchen die Kirche durch eine solche Lehre gestürzt werden müsse, verließ er sie später wieder, und bestritt sie sogar [2]. Von Luther hingegen ist uns kein Widerruf bekannt

---

1) *Melancht.* loc. theol. ed. *August.* 1821. Sensim irrepsit Philosophia in Christianismum et receptum est impium de libero arbitrio dogma. -- Usurpata est vox liberi arbitrii, a divinis literis, a sensu et judicio spiritus alienissima . . . additum est e Platonis philosophia *vocabulum rationis aeque perniciosissimum.* p. 10. In quaestionem vocatur, sitne libera voluntas et quatenus libera sit? Respons. Quandoquidem omnia, quae eveniunt, *necessario* juxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas. p. 12.

2) In den Ausgaben der Loci von 1535 an. Merkwürdig ist die Erscheinung, daß er nun auch wieder den Scholastikern vorwirft, sie hätten eine absolute Nothwendigkeit gelehrt, von sich und Luthern aber schweigt, während er in den früheren Ausgaben dieselben beschuldigt, die Freiheit so vermessen behauptet zu haben. «Et quod asperior paulo sententia de praedestinatione vulgo videtur: debemus illi impiae Sophistarum theologiae, quae inculcavit nobis contingentiam et libertatem voluntatis nostrae, ut a veritate scripturae molliculae aures abhorreant;» heißt es in der ersten Ausgabe; dagegen

geworden, und die Concordienformel hat Luthers Schrift gegen Erasmus ausdrücklich bestätigt. Diese Lehre ist von der höchsten Wichtigkeit geworden, und ihr Einfluß durchdringt selbst nach Melanchthons Versicherung das ganze Lehrgebäude [1]).

In Ansehung der ursprünglichen Beschaffenheit des Körpers stimmen beide Bekenntnisse mit einander überein, und sprechen auch die lutherischen Symbole nicht ausdrücklich von jener Eigenschaft desselben, vermöge welcher er, wenn Adam nicht sündigte, vom Tode unberührt blieb, so geschieht Dieß deßhalb, weil hierin kein Gegensatz bestand [2]).

§. 3.

Die reformirte Lehre vom Urstande des Menschen.

Wenn sich Calvin über die geistige Beschaffenheit des paradiesischen Menschen verbreitet, so setzt er sich den Katholiken darin entgegen, daß er sich dieselbe mit Luther ohne übernatürliche Kräfte denkt; den Lutheranern aber, daß er ausdrücklich der Willensfreiheit erwähnt, mit der der Urmensch begabt gewesen sei [3]). Im Uebrigen findet sich in diesem Artikel keine Unterscheidungs-

---

in den Ausgaben vom Jahre 1535 bis 1543: *Valla et plerique alii* non recte detrahunt voluntati hominis libertatem. Wer sind denn diese plerique? Einer großen Zahl von dergleichen Ungebührlichkeiten begegnen wir in den Schriften der Reformatoren. In den Ausgaben vom Jahre 1543 an wird diese Lehre auf die Stoiker zurückgeführt. Haec imaginatio orta ex Stoicis disputationibus etc.

1) *Melancht.* l. c. p. 13. In omnes disputationis nostrae partes incidet

2) Cf. *Gerhardi* loc. theolog. Tom. IV. p. 268. (loc. IX. c. IV. §. 99.)

3) *Calvin.* Instit. l. I. c. 15. §. 8. fol. 55. ed. Gen. 1559. Animam hominis Deus mente instruxit, qua bonum a malo, justum ab injusto discerneret; ac quid sequendum vel fugiendum sit praeeunte rationis luce videret; unde partem hanc directricem τὸ ἡγημονικὸν dixerunt Philosophi. Huic adjunxit voluntatem, penes quam est electio. His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, judicium non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus transcenderent usque ad deum ad aeternam felicitatem. In hac integritate libero arbitrio pollebat homo, quo si vellet adipisci posset aeternam vitam

lehre; eine Bemerkung, die auch von den reformirten Symbolen gilt [1]). In Betreff der nachtheiligen Folgen der Sünde unseres Urvaters für sein und seiner Nachkommen leibliches Dasein lehren die meisten Bekenntnißschriften der Reformirten mit Calvin ausdrücklich, daß der Tod eine Frucht der Sünde Adams sei [2]).

Es fragt sich aber, wie sich Calvin berechtigt glauben durfte, dem Adam Freiheit des Willens beizulegen, da er mit Zwingli Luthers Lehre von einer göttlichen Nothwendigkeit alles Geschehens vollkommen theilte, und dieselbe sogar auf die Spitze stellte. Allerdings bemerkt er im Bewußtsein dieser Disharmonie, es werde hier am ungelegenen Orte die Frage von der geheimnißvollen Vorherbestimmung Gottes aufgeworfen, da es sich nicht darum handle, was sich habe ereignen können, sondern wie der Mensch ursprünglich beschaffen gewesen sei [3]). Ungeachtet dieser ausdrücklichen Forderung, die zwei Lehren, die von einer göttlichen Nothwendigkeit, von einer unbedingten ewigen Bestimmung, die Alles fesselt und gefangen hält, und die von der Freiheit des nicht gefallenen Menschen zu trennen, ist doch nicht einzusehen, wie dieser Forderung könne Folge geleistet werden; da diese beiden Lehren in der That unzertrennlich sind und mit der Annahme der Einen die andere preisgegeben werden muß; es sei denn, es werde mit dem Worte „Freiheit" ein Begriff verbunden, der im Grunde gar keine Freiheit setzt. So verhält

---

1) *Helvet.* I. c. VII. (Corpus libr. symbol. eccles. reform. ed. *August.* 1817.) p. 16. II. p. 95. III. p. 103. Jedoch sagen sie nur ohne nähere Bestimmung, der Mensch sei nach dem Bilde Gottes geschaffen worden und erwähnen, mit Ausnahme der ersten, der Freiheit nicht. *Confess. Scot.* Art. II. l. c. p. 145. gibt dem Adam Freiheit, die gallische und englische schweigen von derselben, und die belgische verleiht sie ihm wieder. C. XIV. p. 128. Differenzen, die sich leicht erklären lassen.

2) *Helvet.* I. c. VIII. l. c. p. 17. *Belg.* c. XIV. p. 178. Quo (peccato) se morti corporali et spirituali obnoxium reddidit.

3) *Calvin.* l. c. §. 8. Hic enim intempestive quaestio ingeritur de occulta praedestinatione Dei: quia non agitur, quid *accidere* potuerit, nec ne, sed qualis fuerit hominis natura.

es sich auch in der That; denn, wie wir zu beobachten Gelegenheit haben werden, es setzt Calvin, offenbar nach Luthers Vorgange [1]), der Freiheit nicht die innere Nothwendigkeit, sondern den äußern Zwang entgegen. Ganz aufrichtig und offen hatte sich dagegen über die Beziehung beider Lehrstücke zu einander Melanchthon ausgesprochen, und geglaubt, sie darum auch ausdrücklich auf das Engste mit einander verbinden, und gleichzeitig behandeln zu müssen [2]). Ueberdies werden wir finden, daß Calvin auch eine ewige unabänderliche Vorherbestimmung des Falles des ersten Menschen lehrt; eine Vorstellung, welche doch gewiß mit dem Satze, Adam sei frei gewesen, d. h. er habe auch das Sündigen vermeiden können, ganz und gar unverträglich ist. Daher übrigens wohl die Erscheinung, daß zwar einige symbolische Schriften der Reformirten dem Adam ausdrücklich mit Calvin Freiheit beilegen, während es Andere vorziehen, derselben auch in der Lehre vom paradiesischen Menschen nicht zu erwähnen, was offenbar am folgerichtigsten ist.

Noch glauben wir die Aufmerksamkeit auf die inneren Gründe hinlenken zu müssen, die Calvin für die Lehre einer unbedingten, die menschliche Freiheit vernichtenden Nothwendigkeit vorbrachte,

---

1) *Luther.* de servo arbitr. ad Erasm. Roterod. l. l. fol. 171. Optarim sane aliud melius vocabulum dari in hac disputatione, quam hoc, Necessitas, quod non recte dicitur, neque de divina, neque de humana voluntate; est enim nimis ingratae et incongruae significationis pro hoc loco, quandam velut coactionem, et omnino id quod contrarium est voluntati, ingerens intellectui. Cum tamen non hoc velit causa ista quae agitur; voluntas enim, sive divina sive humana, nulla coactione, sed mera lubentia vel cupiditate quasi vere libera facit, quod facit, sive bonum sive malum. Sed tamen immutabilis et infallibilis est voluntas dei, quae nostram voluntatem mutabilem gubernat, ut canit Boëtius: «stabilisque manens das cuncta moveri;» ein übrigens unpassendes Citat, da Manlius Torquatus Boethius Luthers Lehre von der Nothwendigkeit nicht anerkennt.

2) *Melancht.* loc. theolog. p. 13. Sed ineptus videar, qui statim initio operis de asperrimo loco, de praedestinatione disseram. Quanquam quid attinet in compendio, primo an postremo loco id agam, *quod in omnes disputationis nostrae partes incidet.*

theils weil sich denn doch ergeben wird, daß sie mit dem heidnischen Fatum nicht verwechselt werden dürfe, wenigstens nicht geradezu und unmittelbar [1]), theils weil die Bekanntschaft mit der Begründung derselben für spätere Untersuchungen von Wichtigkeit sein wird. Wenn Melanchthon neben derben Versicherungen im Grunde kein anderes praktisches Moment für sich anzuführen wußte, als daß das Bewußtsein des berührten Verhältnisses des Menschen zu Gott zur Dämpfung des menschlichen Hochmuthes sehr heilsam sei [2]), so bemerkte hingegen Calvin: die Kunde, daß Gott nicht blos im Allgemeinen die Weltbegebenheiten lenke, ja auch nicht blos im Einzelen, daß vielmehr gar nichts sich ereignen könne ohne ausdrückliche Anordnung Gottes (destinante Deo), enthalte ungemein viel Tröstliches in sich, da sich nur in dieser Weise der Mensch in der Hand eines allwissenden, allbestimmenden, mächtigen und gütigen Vaters sicher wisse [3]). Der

---

1) *Calvin.* Instit. rel. Christ. l. I. c. 16. n. 8. nimmt selbst auf diese Parallele Rücksicht und sagt: Non enim cum Stoicis necessitatem comminiscimur ex perpetuo causarum nexu et implicita quadam serie, quae in natura contineatur: sed Deum constituimus arbitrum ac moderatorem omnium, qui pro sua sapientia ab ultima aeternitate decrevit, quod facturus esset, et nunc sua potentia, quod decrevit, exequitur. Eine besondere Vertheidigung gegen den Vorwurf fatalistischer Lehren Calvins schrieb Beza. (Abstersio calumniarum, quibus aspersus est Joann. Calv. a Tillemanno Heshusio einem lutherischen Professor in Heidelberg, p. 208 seq.)

2) *Melancht.* l. c. Multum enim omnino refert ad premendam damnandamque humanae rationis tum sapientiam, tum prudentiam, constanter credere, quod a Deo fiant omnia.

3) *Calvin.* Institut. rel. Christ. l. I. c. 17. §. 3. Doch ist ihm hierin Luther de servo arbitrio Opp. Tom. III. fol. 171. b. schon mit Winken vorgegangen. Ultra dico, non modo quam ista sint vera, de quo infra latius ex Scripturis dicetur, verum etiam quam religiosum, pium et necessarium sit, ea nosse; his enim ignoratis, neque fides, neque ullus dei cultus consistere potest. Nam hoc esset vere deum ignorare, cum qua ignorantia salus stare nequit, ut notum est. Si enim dubitas, aut contemnis nosse, quod deus omnia, non contingenter, sed necessario et immutabiliter praesciat et velit, quomodo

Begriff einer göttlichen Zulassung und einer solchen Leitung der Dinge, daß am Ende doch Alles, selbst das Böse in der Welt, Denen, die Gott dienen, zum Besten gereiche, genügte ihm daher nicht: er glaubte die Auserwählten nicht sicher, und den Begriff von einer göttlichen Vorsehung nicht bestimmt genug, wenn nicht auch z. B. die feindlichen Anschläge auf einen Auserwählten von Gott geradezu gewollt und angeordnet seien. Uebrigens nehmen auch hie und da selbst öffentliche Bekenntnißschriften der Reformirten diese Begründung von Calvins Betrachtungsweise der providentiellen Leitung der Dinge auf, jedoch mit bedeutender Milderung der Ansichten und einer sehr lobenswerthen Scheue, Calvins schroffes Wesen ganz in sich auszuprägen [1]). Von diesem selbst aber, deßgleichen von seinem Schüler Theodor Beza [2]), wurden die berührten Ansichten von der göttlichen Vorsehung so entschieden festgehalten und so folgerichtig entwickelt, daß es ihnen äußerst schwer ward, die Welt zu überzeugen, ja daß sie sehr viele ungeachtet aller Beredsamkeit und dialektischen Kunst nie überzeugen konnten, daß sie nicht in der That auf Gott alles Böse zurückführten. Wir haben die Verpflichtung, näher in die Sache einzugehen.

---

poteris ejus promissionibus credere, certo fidere, ac niti? Cum enim promittit, certum oportet te esse, quod sciat, possit et velit praestare, quod promitit; alioquin eum non veracem, nec fidelem aestimabis, quae est incredulitas et summa impietas et negatio Dei altissimi.

1) *Confess. Belgic.* c. XIII. bei *Augusti* Corp. libror. symbol. eccles reform. p. 177 seq.

2) *Theod. Bezae* quaestionum et respons. christian. lib. ed. 4ta. 1573. (ohne Druckort) p. 105. Quaeso, expone, quid providentiam appellas? Resp. Sic appello non illam modo vim inenarrabilem, qua fit, ut Deus omnia ab aeterno prospexerit, omnibusque futuris sapientissime providerit, sed inprimis decretum illud aeternum Dei sapientissimi simul et potentissimi, ex quo quicquid fuit, fuit: quicquid est, est et quicquid futurum est, erit, prout ipsi ab aeterno decernere libuit.

§. 4.

Von der Ursache des Moralisch-Bösen.

In allen bedeutenderen dogmatischen Handbüchern und polemischen Schriften des sechzehnten und siebenzehnten Jahrhunderts, bei Bellarmin, Becanus, Chemnitz, Gerhard u. s. w., ja selbst in mehreren symbolischen Schriften begegnet der Leser einem besondern, weitläufigen Capitel, dem die Aufschrift unseres Paragraphen gegeben ist. Wie sich im zweiten und dritten christlichen Jahrhundert kein Schriftsteller über die religiösen Angelegenheiten seiner Zeit verbreiten konnte, ohne in die Frage: „woher das Böse?" einzugehen, eben so wurde sie nun auch jetzt wieder auf das angelegentlichste untersucht, und es dürfte sich bald zeigen, daß der Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus gar nicht gründlich gewürdigt werden könnte, und das innerste Wesen des letzteren ewig unbegriffen bliebe, wenn die verschiedenen Antworten, die auf jene Frage gegeben worden sind, nicht wohl erwogen würden.

Kein Gegenstand erbitterte in den ersten Zeiten der Kirchenumwälzung die Katholiken in dem Grade gegen die Urheber derselben, als ihre Bestimmungen über das Verhältniß, in welchem Gott zum moralischen Uebel stehe. Gerade deßhalb wurde auch von der katholischen Kirche der Satz, daß der Mensch mit Freiheit geschaffen sei, aufs Neue mit so vielem Ernst und so großem Nachdruck hervorgehoben, damit ganz unbedingt und ohne alle Winkelzüge die Schuld des Bösen in der Welt auf den Menschen falle; denn schon allein die Verneinung der Freiheit von Seiten Luthers, Melanchthons, Zwingli's und Calvin's mußte die Besorgniß erwecken, daß in Folge davon die katholische Lehre von Gott dem Heiligen, dem die Sünde ein Greuel ist, in Schatten, und dagegen auch der lasterhafteste Mensch außer aller Verantwortung gestellt werde. Und in der That behauptete Melanchthon in seinem Commentar über den Brief an die Römer, in der Ausgabe vom Jahr 1525, ohne Scheue, Gott wirke Alles, das Gute wie das Böse, er sei der Urheber des Davidischen Ehebruchs und des Verraths des Judas, wie der Bekehrung Pauli. Sollte sich auch Jemand die befangenste und seltsamste

Vorstellung von den Verirrungen der katholischen Kirche gebildet haben, möchte er die Behauptung wagen, daß alle dieselben zusammengenommen — diese einzige aufwiegen? Und doch entschuldigt Chemnitz, dem wir die betreffenden Originalstellen verdanken — denn in den späteren Ausgaben von Melanchthons genanntem Commentar sind sie verschwunden — seinen Lehrer Melanchthon. Und wie entschuldigt er ihn! In einer so verwickelten Materie, sagt er unter Anderem, habe anfänglich nicht Alles plan- und zweckmäßig behandelt werden können, zumal katholischer Seits die Lehre von der Freiheit übertrieben worden sei [1]. Gleich als hätte die Frage: „Woher das Böse" im sechzehnten Jahrhundert zuerst die Aufmerksamkeit der Christen in Anspruch genommen; gleich als ließe uns die heilige Schrift auch nur im Geringsten zweifelhaft, wie sie zu beantworten sei; gleich als wäre sie nicht schon im zweiten und dritten Jahrhundert von der Kirche wirklich gelöst worden! Jedoch sprach auch hier Melanchthon Luthern nur nach, wie uns des Letztern Schrift gegen Erasmus lehrt. Auf Melanchthons Behauptung nahm übrigens wohl die Synode von Trient Rücksicht, wenn sie den Satz mit dem Anathem belegt, daß Gott ebenso das Böse wie das Gute wirke, und daß es der Macht des Menschen nicht überlassen sei, sich des Bösen zu enthalten [2].

---

1) *Martin. Chemnit.* loc. theolog. ed. Leyser. 1615. P. I. p. 173. Die Worte Melanchthons sind: Haec sit certa sententia, a Deo fieri omnia, tam bona, quam mala. Nos dicimus, non solum permittere Deum creaturis, ut operentur, sed ipsum omnia proprie agere, ut sicut fatentur, proprium Dei opus fuisse Pauli vocationem, ita fateantur, opera Dei proprie esse, sive quae media vocantur, ut comedere, sive quae mala sunt, ut Davidis adulterium; constat enim Deum omnia facere, non permissive, sed potenter, i. e. ut sit ejus proprium Judae proditio, sicut Pauli vocatio.

2) Sess. VI. can. VI. Si quis dixerit, non esse in potestate hominis, vias suas malas facere, sed mala opera ita ut bona Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie, et per se, adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judae, quam vocatio Pauli, anathema sit.

In demselben Verhältnisse jedoch, als sich die Begriffe der sächsischen Reformatoren, insbesondere Melanchthons, rücksichtlich der Freiheit läuterten, verließen sie auch die Vorstellung von Gott als Urheber des Bösen, und der letztgenannte vermochte es sogar über sich, in der Augsburgischen Confession seine frühere Lehre selbst zu widerrufen [1]; die spätern symbolischen Schriften der Lutheraner stimmen mit dieser Verbesserung vollkommen überein [2]).

Ganz anders verhält es sich mit den schweizerischen Reformatoren, welche hartnäckig ihren Irrthümern ergeben blieben. Die Wichtigkeit des Gegenstandes erfordert es, ihre Vorstellungen ausführlicher zu beschreiben. Zwingli sagt in seiner Schrift von der Vorsehung, die an den Landgrafen Philipp von Hessen gerichtet ist (J. 1530), Gott vermöge, bewege und treibe zur Sünde an; auch, er mache zum Sünder, er bringe die Ungerechtigkeit mittels des Geschöpfes hervor und dergleichen [3]); Calvin bedient sich unzähligemal des Ausdrucks, auf Antrieb Gottes thue der Mensch, Was ihm nicht erlaubt sei, durch eine geheim-

---

1) Art. XIX. p. 81. De causa peccati docent, quod tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum, quae, non adjuvante Deo, avertit se a Deo, sicut Christus ait (Joann. VIII, 44.): «cum loquitur mendacium, ex ipso loquitur.»

2) *Solid. declar.* I. §. 5. p. 613. Hoc extra controversiam est positum, quod Deus non sit causa, creator vel auctor peccati, sed quod opera et machinationibus satanae, per unum hominem (quod est diaboli) in mundum sit introductum.

3) *Zwingli* de providentia, c. VI. Opp. Tom. I. (ohne Druckort und Jahreszahl) fol. 365. b. Unum igitur atque idem facinus, puta adulterium aut homicidium, quantum Dei autoris, motoris, impulsoris, opus est, crimen non est, quantum autem hominis est, crimen ac scelus est. fol. 366. a. Cum movet (Deus) ad opus aliquod, quod perficienti instrumento fraudi est, sibi tamen non est, ipse enim libere movet, neque instrumento facit injuriam, cum omnia sint magis sua, quam cujusque artificis sua instrumenta, quibus non facit injuriam, si nunc limam in malleum, et contra malleum in limam convertat. Movet ergo latronem ad occidendum innocentem, etiamsi imparatum ad mortem.

nißvolle göttliche Inspiration wende sich das Herz des Menschen zum Bösen; der Mensch falle, weil es Gottes Vorsehung so verordne[1]). Wenn schon diese Grundsätze mit gerechtem Entsetzen erfüllen, so trieb Theodor Beza die Sache doch noch weiter; obschon, Was er noch vorbringen konnte, freilich nur eine Folgerung, und zwar eine nothwendige, aus dem schon Beigebrachten ist. Dieses Haupt der Reformirten nach Calvins Tode wiederholt nämlich nicht nur, daß Gott zum Bösen anreize, treibe und bewege; er fügt noch hinzu, daß Gott einen Theil der Menschen als seine Werkzeuge zu dem Zwecke erschaffe, damit er durch sie Böses wirke[2]).

Diesen Vorstellungen ist die versuchte Begründung derselben ganz angemessen. Um zu zeigen, daß Gott, ungeachtet seiner zu bösen Handlungen antreibenden Thätigkeit, dennoch nicht sündige, sondern nur der Mensch, bemerkt Zwingli: Gott als der Gerechte sei keinem Gesetze unterworfen, da geschrieben stehe, nicht für die Gerechten sei das Gesetz gegeben! Mache also Gott einen Engel

---

1) *Calvin*. Institut. l. IV. c. 18. §. 2. Homo justo Dei impulsu agit, quod sibi non licet. L. III. c. 23. §. 8. Cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante. Calvin befand sich mit diesem Satze in einer wunderlichen Lage; einmal hielt er die Behauptung desselben für theoretisch nothwendig und in praktischer Hinsicht für nützlich; gleichwohl war er äußerst empfindlich, wenn man streng die Folgerungen aus demselben zog, die in ihm lagen. Ich habe kaum eine in roheren Ausdrücken gefaßte Schrift gelesen, als die Antwort, welche Calvin einem übrigens unbekannten, aber sehr gebildeten Theologen gab, der in vierzehn Thesen Alles zusammengefaßt hatte, was die Lehre des Reformators vom Ursprunge des Bösen enthielt, und sodann jeden Artikel ausführlich beleuchtete. Man findet Schrift und Gegenschrift in: Calumniae nebulonis cujusdam etc.; Joannis Calvini ad easdem responsio. Genev. 1558. Calvin endet seine Gegenbemerkungen mit den Worten: Compescat te Deus, satan. Amen.

2) *Beza* Aphorism. XXII. Sic autem agit (Deus) per illa instrumenta, ut non tantum sinat illa agere, nec tantum moderetur eventum, sed etiam incitet, impellat, moveat, regat, atque adeo, quod omnium est maximum, *et creat, ut per illa agat, quod constituit.*

oder Menschen zum Uebertreter des Gesetzes (cum transgressorem facit), so übertrete nicht er es, sondern die Geschöpfe, welche das Gesetz drücke und anklage[1]). Eine erbärmlichere Gedankenreihe läßt sich nun doch wohl nicht ausfindig machen, mag man den Begriff betrachten, den Zwingli vom Gerechten gibt, da dieser im Sinne der angedeuteten paulinischen Stelle das lebendige Sittengesetz in sich selbst ist, und darum allerdings nicht unter einem ihm blos äusserlich entgegentretenden und forderndem Gebote steht, indem er es in sich selbst trägt und stets erfüllt; oder mag man das Wesen Gottes ins Auge fassen, von dessen Weisheit und Heiligkeit das Sittengesetz nur ein Ausfluß ist, und das er selbst in ewig reiner Klarheit lebt; oder mag man endlich das Sittengesetz selbst für sich allein würdigen, das Zwingli als ein willkürliches, blos statutarisches Gebot behandelt[2]), so sehr er

1) *Zwingl.* de providentia c. V. Cum igitur Angelum transgressorem facit et hominem etc. c. VI. fol. 365. b. Quantum enim deus facit, non est peccatum, quia non est contra legem; illi enim non est lex posita, utpote justo, nam justis non ponitur lex juxta Pauli sententiam. Unum igitur atque idem facinus, puta adulterium aut homicidium, quantum Dei autoris, motoris ac impulsoris, opus est, crimen non est, quantum autem hominis est, crimen est ac scelus est. Ille enim lege non tenetur, hic autem lege etiam damnatur.

2) *Zwingl.* de provid. c. V. l. l. p. 364. b. Duobus exemplis id fiet luculentius. Habet pater familiae leges quasdam domesticas, quibus liberos a deliciis ac desidia avocet. Lecythum mellis qui tetigerit, vapulato. Calceum qui non recte induxerit, aut inductum passim exuerit ac dimiserit, discalceatus incedito et similes. Jam si mater familiae aut adulti liberi mel non tantum attrectaverint, sed etiam insumserint, non continuo vapulant, non enim tenentur lege. Sed pueri vapulant, si tetigerint, illis enim data est lex. Taurus si totum armentum ineat et impleat, laudi est. Herus tauri, si unam modo praeter uxorem agnoscat, reus fit adulterii. Causa est, quia huic lex est posita, ne adulterium admittat. Illum nulla lex coërcet. Ut breviter, verissime, sicut omnia, Paulus summam hujus fundamenti pronuntiaverit, ubi non est lex, ibi non est praevaricatio. Deo velut patri familiae non est lex posita, idcirco non peccat, *dum hoc ipsum agit in homine*, quod homini peccatum est, sibi vero non est.

es auch nebenbei wieder erhebt. Der Reformator von Zürich hebt die Objectivität des Bösen völlig auf, und von einer heiligen moralischen Weltordnung hat der Mann keine Ahnung, selbst dort, wo er sich in diesem Sinne auszusprechen scheint. Aus allen diesen Gründen sah er nicht ein, daß, wenn Gott zur Uebertretung eines von ihm gegebenen sittlichen Gesetzes antriebe, Gott sich selbst widerspräche, und sein Wesen nicht blos eine ihm äusserliche Norm verletzte, d. h. er sah nicht ein, daß der Begriff von Gott durch ihn vernichtet werde. Der nachtheilige Einfluß dieser Lehre auf die Sittlichkeit des Menschen leuchtet von selbst ein, und wurde auch dem Calvin scharf genug vorgehalten [1]).

Noch bemüht sich Zwingli seine unselige Lehre mit dem Grunde zu rechtfertigen, daß Gott stets durch reine Absichten geleitet werde, daß mithin der Zweck die Mittel heilige, und in etwas sonderbarem Zusammenhange fügt er bei, daß der Ehebruch Davids, dessen Urheber Gott sei, Gott eben so wenig einer bösen Handlung überführe, als wenn ein Stier eine ganze Heerde Kühe befruchte [2]). Hiebei wurde nur übersehen, daß der Mensch keine Kuh sei, so wenig als Gott ein Stier, daß demnach, wenn der Mensch von Gott zum Ehebruch angetrieben werde, Dies nicht ohne Verletzung des moralischen Wesens des Menschen geschehen

---

1) Calumniae nebul. Calv. resp. p. 19. Haec sunt, Calvine, quae adversarii tui de doctrina tua perhibent, admonentque homines, ut de doctrina ista ex fructu judicent. Dicunt autem te et tuos discipulos ferre multos fructus Dei tui: esse enim plerosque litigatores, vindictae cupidos, injuriae tenaces et memores, caeterisque vitiis, quae Deus suggerit, praeditos .... Jam vero doctrina Christi, qui credebant, reddebantur meliores, sed tua doctrina, ajunt, homines manifeste fieri deteriores. Praeterea quam dicitis, vos habere sanam doctrinam, respondent, non esse vobis credendum. Si enim Deus vester saepissime aliud cogitat et vult, metuendum esse, ne vos Deum vestrum imitantes, idem faciatis, atque homines decipiatis.

2) L. c. Quod deus facit, libere facit, alienus ab omni affectu noxio, igitur et absque peccato, ut adulterium David, quod ad auctorem Deum pertinet, non magis Deo sit peccatum, quam cum taurus totum armentum inscendit et implet. Welche Vergleichung!

könne, und darum allerdings Gott die Schuld zufalle. Zwingli's Vorstellung bestand wohl näher darin, daß Gott zunächst nur auf die Sinnlichkeit Davids gewirkt habe, welche durch ihre Macht den Willen überwand; da demnach Gott diesen nicht unmittelbar bewegte, habe er nur das an sich gleichgültige äussere Werk, nicht das Böse in ihm bewirkt, — das Werk, das in der ehelichen Verbindung wie im Ehebruch dasselbe sei. Wie möchte er aber wohl die Versuchungen des Satans von einer solchen Thätigkeit Gottes unterscheiden?

Um zu der Bemerkung zurückzukehren, die Zwingli zur Reinigung Gottes besonders geeignet glaubt, daß Gott nämlich gute Zwecke bei seiner Hervorlockung böser Handlungen im Auge habe, so ist ihm diese mit Calvin und Beza gemein; jedoch wurde sie von diesen mit mehr Schärfe vorgetragen. Wir haben daher noch die Aufgabe, die Meinungen dieser beiden Reformatoren mitzutheilen. Calvin gesteht, daß die Annahme, Gott bestimme den Menschen zum sittlichen Verderben und treibe ihn zur Sünde an, mit dem uns bekannt gewordenen Willen Gottes nicht übereinstimme; er stützt sich daher, wie Luther in der Schrift gegen Erasmus, auf einen uns verborgenen Willen der Gottheit, nach welchem ihre Verfahrungsweise sehr billig sei, obschon wir diese Billigkeit nicht einzusehen vermöchten [1]). Wenn Dies die gewöhnliche Art ist, mit der sich Calvin in seinen Institutionen zu retten bemüht; so macht er in seiner Anweisung gegen die sogenannten Libertiner, die offenbar durch seine und Zwingli's Schriften veranlaßt, für den Christen den Unterschied zwischen Gut und Bös läugneten, und gerade die Erlösung in die durch Christus vermittelte Erkenntniß setzten, daß kein Unterschied zwischen Beiden bestehe, doch auch auf die große Differenz aufmerksam, die zwischen der That Gottes und der der Gottlosen in einer und derselben Handlung Statt finde; er sagt, Gott wirke, um Gerechtigkeit zu üben, der Böse aber werde von Geiz, Habsucht u. s. w.

1) *Calvin.* Institut. l. III. c. 23. §. 9. Nos vero inde negamus, rite excusari (homines), quandoquidem Dei ordinationi, qua se exitio destinatos queruntur, sua constet aequitas, nobis quidem incognita, sed illi certissima.

getrieben[1]). Gott reizt z. B. Irgendwen zum Mord, aber aus keiner andern Absicht, als eine begangene Unthat zu strafen. Wir überlassen es der Beurtheilung eines Jeden, ob die Idee Gottes den Gebrauch solcher Mittel rechtfertige und wie überaus schädlich und alle menschliche Moralität vernichtend es wäre, wenn die Menschen hierin Gott nachahmten; aber einleuchtend ist es, daß die Untersuchung bis zum Falle Adams zurückgetrieben werde und die Frage entstehe, welche Theilnahme Gott an demselben zukomme Calvin war nicht gesonnen, den Fall Adams aus dem Mißbrauche menschlicher Freiheit abzuleiten, vielmehr gesteht er, in Uebereinstimmung mit seinen Grundsätzen, Gott habe denselben angeordnet und durch einen ewigen Rathschluß herbeigeführt[2]).

---

1) *Calvin.* Instructio advers. libertinos c. 14. (in der Sammlung: Joann. Calvini opuscula omnia in unum volumen collecta. Genev. 1552. p. 528.) Altera exceptio, cujus infelices isti nullam habent rationem, haec est: magnam esse differentiam inter opus Dei, et opus impii, cum eo Deus vice instrumenti utitur. Impius enim sua avaritia aut ambitione, aut invidia, aut crudelitate incitatur ad facinus suum, nec alium finem spectat. Ideo ex radice illa, ex animi affectione et fine, quem spectat, opus qualitatem sumit, et merito malum judicatur. Sed Deus respectum omnino contrarium habet: nempe ut justitiam exerceat ad conservandos bonos etc. Cf. de aeterna praedest. (Opuscula l. c. p. 946.) Turpi quidem et illiberali calumnia nos gravant, qui Deum peccati authorem fieri obtendunt, si omnium, quae aguntur, caussa est ejus voluntas. Nam quod homo injuste perpetrat, vel ambitione etc. Beza unterscheidet Quaest. et Respons. l. l. p. 113. *in* aliquo agere und *per* aliquem agere und sagt hienach: adjiciendum est, Deum agere quidem in bonis et per bonos: per malos vere agere, et non in malis. Zwingli bedient sich des Ausdrucks in aliquo agere, de provid. c. V. p. 364. auch von jener Thätigkeit Gottes, durch welche er Böses hervorruft.

2) *Calvin.* Institut. l. III. c. 23. §. 4. Nonne ad eam, quae pro damnationis causa obtenditur, corruptionem, Dei ordinatione praedestinati ante fuerant? Cum ergo in sua corruptione pereant, nihil aliud quam poenas luunt ejus calamitatis, in quam *ejus pradestinatione* lapsus est Adam, ac posteros praecipites secum traxit. §. 7. Disertis verbis hoc extare negant (Sophistae sc. papistici),

Weiter entwickelt finden wir diese ungeheuren Verirrungen bei Beza. Die Grundzüge seiner Dialektik bestehen in Folgendem: Gott wollte sich einerseits erbarmen und andererseits seine Gerechtigkeit offenbaren. Nun aber war Adam sittlich gut und heilig geschaffen, da aus Gottes Hand nichts Unreines hervorgehen mag. Wie konnte demnach Gott seine Erbarmungen entfalten, deren Gegenstand nur Sünder sein können? Wie mochte er seine Gerechtigkeit entwickeln, wenn Niemand Unrechtes beging, und dadurch der Strafe anheimfiel? Gott mußte sich daher zur Entwicklung dieser Eigenschaften einen Weg bahnen, welcher sich ihm in der Anordnung des Falles des ersten Menschen darbot. Da nun diese göttlichen Zwecke ganz gerecht und heilig sind, so geht diese Eigenschaft auch auf die zu ihrer Ausführung gewählten Mittel über [1]). Hier ist von keiner blosen Mitwirkung Gottes zur

---

decretum fuisse a Deo, ut sua defectione periret Adam, quasi vere etc. §. 8. Cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante. Beza leitet (Quaest. et Respons. p. 117.) die Sünde Adams von einem spontaneo motu voluntatis ab; d. h. von einem Naturdrang, wornach das Ganze darauf hinausläuft, daß Gott die menschliche Natur in der Weise eingerichtet habe, daß das Böse nicht ausbleiben konnte, dessen er sich nun zu seinen Zwecken bedient.

1) *Beza* absters. calum. Heshus. adv. Calvin. (mit der *κρεωφαγία* sive Cyclops in einem Bande. Genev. 1561. p. 231.) Superest, ut ostendamus, ita decretum esse a Deo Adami lapsum, ut tamen tota culpa penes satanam et Adamum resideat. Hoc autem liquido apparebit, si, quemadmodum paullo ante Calvinus nos monuit, diversa atque adeo penitus contraria Dei, satanae, et hominis consilia, ac deinde etiam diversos agendi modos consideramus. Quid enim Deo propositum fuit, quum lapsum hominis ordinaret? Nempe patefaciendae suae misericordiae in electis gratuito servandis, itemque justo suo judicio in reproborum damnanda malitia viam sibi aperire. Nam nisi sibi et posteris suis lapsus esset Adam, nec ulla extaret in hominibus miseria, cujus misereretur deus in filio suo, nec ulla malitia, quam condemnaret: ac proinde neque appareret ejus misericordia, neque etiam judicium. Hoc igitur quum molitur et exequitur dominus, quis eum ullius injustitiae coarguerit? Quid autem moliebatur satan, quamvis imprudens Dei consilio subserviret? Nempe quia Deum odit, et totus invidia exac-

Vollziehung der Aeusserlichkeit der bösen Handlung die Rede; da Gott der innern bösen Gesinnung bedurfte, um strafen zu können und Erbarmung zu üben, indem ohne jene keine Sünde möglich ist. Gott hatte also die Aufgabe, die böse Gesinnung irgendwie hervorzurufen, um seine Zwecke zu erreichen, d. h. er mußte seine Heiligkeit vernichten, um über ihren Trümmern zu seiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zu gelangen. Auch Beza stellt daher nicht in Abrede, daß der erste Mensch einem unbesiegbaren Verhängniß erlag, als er sündigte, daß es also nicht seiner Freiheit überlassen blieb, auch nicht zu sündigen, zwischen Nothwendigkeit aber und Zwang mit Luther und Calvin unterscheidend, sagt er, der letztere trete im Sündigen nicht ein; Adam habe vielmehr gerne, mit innerer Lust gesündigt (spontaneo motu, im Gegensatze von libero und voluntario motu) und, obschon er sich der

---

stuat, inimicitias serere voluit inter Deum et hominem. Quid autem cogitant Adamus et Heva, simul atque se dociles satanae discipulos praebuerunt? Nempe Deum ut invidum et mendacem coarguere, et eo invito sese in illius solio collocare. Die Grundlinien von Beza's Beweisführung s. *Zwingl.* de provid. c. VI. p. 364. Wie sich übrigens durch eine solche Dialektik der gesunde Christenverstand, der die Idee von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit einerseits, und andererseits die Lehre von der Belohnung und Bestrafung, je nach dem Thun des Menschen festhält, nicht irre machen ließ, drückt der schon angeführte Anonymus sehr gut aus, wenn er sagt: Equidem favi ego aliquando doctrinae tuae, Calvine, eamque, quamvis non satis mihi perspicuam, defendi, quod tantum tribuebam authoritati tuae, ut vel contra cogitare putarem nefas; sed nunc auditis adversariorum argumentis, non habeo quod respondeam . . . . *Nam tuae rationes sunt obscurae, et fere ejusmodi, ut statim deposito de manu libro excidant ex memoria, neque adversarios convincant. At adversariorum argumenta sunt aperta, acria et quae facile memoriae mandentur, et ab illiteratis, quales fere erant, qui Christum sectabantur, percipiantur.* Hinc fit, ut tui discipuli fere magis authoritate tua nitantur, quam ratione. *Et quum adversarios vincere non possunt, habent eos pro haereticis et pertinacibus, et ab eorum consortio abstinent, et omnes ubique monent, ut abstineant.* Für förmliche Glaubensartikel sollten also dergleichen Lehren gehalten werden.

Sünde nicht habe erwehren können, habe er sich doch ihrer auch nicht erwehren wollen; was eben seine Strafbarkeit begründe[1])!

Hiernach sind nun die Stellen der reformirten Symbole zu würdigen. Alle sagen sie, Gott sei der Urheber des Bösen nicht; in demselben Sinne nämlich, wie auch Zwingli, Calvin und Beza Gott noch zu reinigen versuchen, nachdem sie die Freiheit des Menschen geläugnet hatten[2]).

Zweites Capitel.

Von der Erbsünde und ihren Folgen.

§. 5.

Katholische Lehre von der Erbsünde.

Es ist eine der merkwürdigsten Erscheinungen in der Geschichte der Religionsstreitigkeiten der drei letzten Jahrhunderte, daß die Reformatoren, nach deren Grundsätzen Adam bei seinem Falle einer unwiderstehlichen Nothwendigkeit, die über ihn ausgesprochen wurde, erlag, Gott über diese That des ersten Menschen, die

---

1) *Beza* absters. l. l. Quaerenda est vitii origo in instrumentorum spontaneo motu, quo fit ut Deus juste decreverit, quod illi injuste fecerant etc. Eine dem Beza äußerst geläufige Distinction; vergl. quaest. et resp. l. l. p. 120.

2) *Confess. Helv.* c. IX. (ed. *August.* p. 19.) Ergo quoad malum sive peccatum, homo non *coactus* vel a Deo, vel a diabolo, sed *sua sponte* malum fecit, et hac parte liberrimi est arbitrii. c. VIII. p. 18. Damnamus praeterea Florinum et Blastum, contra quos et Irenaeus scripsit, ut omnes, qui Deum faciunt autorem peccati. *Confess. Gallic.* c. VIII. l. c. p. 113. Negamus tamen illum (Deum) esse autorem mali, aut eorum, quae perperam fiunt, ullam culpam in ipsum transferri posse, quum ipsius voluntas sit summa et certissima omnis justitiae norma. Habet autem ipse admirabiles potius quam explicabiles rationes, ex quibus sic utitur diabolis omnibus et peccantibus hominibus, tanquam instrumentis, ut quicquid illi male agunt, id ipse sicut juste ordinavit, sic etiam in bonum convertat. Die *Confess. Belg.* c. XIII. l. c. p. 177. spricht sich eben so aus.

eigentlich nach ihren Ansichten ein unbedingtes Leiden desselben genannt werden muß, in einen so furchtbaren Zorn ausbrechen und ein so erschreckliches Strafgericht halten lassen, daß es keine geringe Aufgabe ist, zu erklären, wie so unzusammenhängende Vorstellungen in einem und demselben Kopfe verbunden werden konnten. Wenn der umfassende Ausdruck „die Reformatoren" gebraucht wird, so ist derselbe mit Bedacht gewählt; denn auch Luther und Melanchthon hatten ihre Theorie von der Erbsünde schon vollkommen ausgebildet, als Beide noch ganz in die im vorigen Paragraphen beschriebenen Vorstellungen verstrickt waren, welche Zwingli und Calvin nur aufnahmen und weiter ausführten. Wie konnte Adam der Gegenstand eines so furchtbaren Zornes werden, wenn er that, was er thun mußte, wenn er verübte, was er nicht unterlassen konnte[1])? Daher denn auch eine Auffassung der Erbsünde von Seiten der Protestanten, welche beinahe nach allen Beziehungen hin, man verzeihe den Ausdruck, ohne Sinn und Verstand ist. Durch die ausschweifendste Darstellung der Folgen der Sünde Adams scheinen sie das Sündengefühl und das Bewußtsein der Schuld wieder schärfen zu wollen, welches sie durch ihre Ansicht von dem Verhältnisse Gottes zum Bösen zu tilgen im Begriffe waren. Und doch verschlimmerten sie die Sache noch mehr, wie sich aus folgenden Darstellungen ergeben wird, die sich abermal zuerst mit den Grundsätzen der Synode von Trient beschäftigen.

Die Lehre der katholischen Kirche von der Erbsünde ist höchst einfach und läßt sich auf folgende Sätze zurückführen. Adam verlor durch die Sünde seine ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, zog sich durch seinen Ungehorsam das Misfallen und die Strafgerichte Gottes zu, verfiel dem Tode, und wurde überhaupt in allen seinen Theilen, sowohl dem Leibe als der Seele nach,

---

1) *Calvin.* Institut. l. III. c. I. §. 4. fol. 77. entwickelt die Größe der Sünde Adams sehr gut; allein seine ganze Darstellung kann keinen Eindruck machen, sobald einem einfällt, Calvin behaupte, der Mensch habe sündigen müssen. Er hebt Adams Unglauben, Undank, Hochmuth u. dgl. scharf hervor, allein nur Schade, daß er den Glauben, die Dankbarkeit und die Demuth verlieren mußte.

verschlimmert [1]). Dieser sein sündhafter Zustand geht auf alle seine Nachkommen über und zwar vermöge der Abstammung von ihm, mit der Folge, daß Niemand durch sich selbst im Stande ist, nicht einmal mit Hilfe des vollkommensten, ihm von Aussen dargebotenen Sittengesetzes, selbst nicht des im alten Bunde geoffenbarten, Gott wohlgefällig zu handeln, und in anderer Weise gerecht vor ihm zu werden, als allein durch das Verdienst Jesu Christi, des einzigen Mittlers zwischen Gott und den Menschen [2]). Wird nun zu dem Gesagten noch hinzugefügt, daß die Väter von Trient die Freiheit, obwohl sie dieselbe als sehr geschwächt darstellen, doch dem gefallenen Menschen noch beilegen [3]) und deßhalb lehren, daß nicht alles religiös-sittliche Thun desselben

---

1) *Concil. Trident.* sess. V. decret. de peccat. orig. Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam praevaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei, atque ideo mortem . . . totumque Adam . . . secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, anathema sit.

2) L. c. Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione transfusum omnibus, inest unicuique proprium, vel per humanae naturae vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris domini nostri Jesu Christi, qui nos Deo reconciliavit sanguine suo, factus nobis justitia, sanctificatio et redemtio, anathema sit.

3) *Concil. Trident.* sess. VI. c. V. Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a satana invectum in ecclesiam, a. s. Cap. I. Primum declarat sancta Synodus, ad justificationis doctrinam probe et sincere intelligendam, oportere, ut unusquisque agnoscat, et fateatur, quod cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent, facti immundi, et, ut Apostolus inquit, natura filii irae, . . . usque adeo servi erant peccati, et sub potestate diaboli ac mortis, ut non modo gentes per vim naturae, sed ne Judaei quidem per ipsam etiam literam legis Moysis, inde liberari, aut surgere possent, tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus scilicet attenuatum et inclinatum

nothwendig Sünde, wenn gleichwohl auch nie aus sich und durch sich gottgefällig und irgend vollkommen sei[1]), so haben wir Alles und zwar in der symbolischen Form mitgetheilt, was streng als Kirchenlehre festzuhalten ist. Daß übrigens auch der gefallene Mensch noch Träger des Bildes Gottes sei (§. 1.), ergibt sich aus dem Gesagten von selbst[2]).

Wenn dem Leser dieser tridentinischen Bestimmungen alle jene Fragen gegenwärtig sind, welche seit der Entstehung der pelagianischen Verirrungen, ja schon weit früher, der Wissenschaft über den hier besprochenen Gegenstand zur Beantwortung vorgelegt wurden, so wird es seiner Aufmerksamkeit unmöglich entgehen, daß die versammelten Väter für gut gefunden haben, einen beträchtlichen Theil dieser Fragen in ihren Beschlüssen gar nicht zu berühren, und sich denselben gegenüber in einer gewissen Allgemeinheit zu halten. Wir sagen, diesen Fragen gegenüber; denn über den Gegenstand an sich, nach der heiligen Schrift und der kirchlichen Ueberlieferung betrachtet, hat die Synode sehr bestimmte und erschöpfende Erklärungen abgegeben. Da nun aber die Lutheraner in diesem Lehrstücke zu den verderblichsten Uebertreibungen fortgeschleudert wurden, und in den ersten Jahren der Reformation einige katholische Theologen, z. B. Albertus Pighius, wie es in der Widerlegung extremer Vorstellungen in verzeihlicher Weise zu geschehen pflegt, dem entgegengesetzten Extreme sich näherten[3]), so wurden die Beschlüsse von Trient überaus vorurtheilsvoll von den Protestanten empfangen, und denselben unbesonnen und leidenschaftlich der Vorwurf des Pelagianisirens gemacht.

---

1) L. c. VII. Si quis dixerit opera omnia, quae ante justificationem fiunt, quecunque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri, a. s.

2) *Bellarmin.* de gratia primi hom. c. II. Imago ad naturam, similitudo ad virtutes pertinet; proinde Adam peccando non imaginem Dei, sed similitudinem perdidit.

3) Hierauf bezieht sich *Chemnit.* Exam. Concil. Trid. ed. Francof. 1599. P. I. p. 168., wo er ausruft: Ad perpetuam igitur rei memoriam notum sit toti orbi christiano etc. Derselbe loci theolog. P. I. p. 227. *Gerh.* loci theolog. Tom. IV. p. 518. (loc. IX. §. 58.).

Die Verhandlungen von Trient nun anlangend, so berichtet Payva ab Andrada, ein portugiesischer Theolog, der auf dem Concilium anwesend war, in dem dritten Buche seiner Vertheidigung desselben, daß es sich absichtlich nicht in nähere Bestimmungen habe einlassen wollen, und Pallavicini sagt: das Tridentinum habe sich mehr negativ ausgesprochen, indessen jedenfalls so bestimmt, daß die damals gangbaren Verirrungen in diesem Lehrstücke klar und deutlich als solche abgewiesen seien; wenn die Kirche keine genaue Begriffsbestimmung von der Erbsünde zu geben vermöge, so sei es doch hinreichend, Das zu bezeichnen, was die Erbsünde nicht sei; Dies vermöge sie aber ebensowohl, als Der, welcher keinen klaren Begriff vom Himmel habe, dennoch mit Zuversicht behaupten dürfe, er sei keine mit Goldpapier geschmückte Leinwand. Auch erzählt derselbe berühmte Geschichtschreiber, die päpstlichen Gesandten hätten die versammelten Väter darauf aufmerksam gemacht, über die Natur der Erbschuld selbst nicht zu entscheiden, da hierüber die Gottesgelehrten verschiedener Ansicht seien (weil Schrift und Tradition keine Aufschlüsse geben), und fügt bei, die Synode sei ja nicht berufen worden, um über Meinungen abzuurtheilen, sondern Irrthümer zu verurtheilen. Wir werden uns bald überzeugen, wie angemessen dieses Urtheil ist [1]).

Um nun näher damit bekannt zu machen, worin von jeher die Schulen einig waren, und worin nicht, werden wir eine gedrängte Darstellung scholastischer Expositionen der Erbsünde vorlegen, jedoch nur in so weit, als es die Beziehung auf die protestantischen Irrlehren erfordert. Indem wir die Uebereinstimmung zeigen, wird es sich ergeben, daß nur die leidenschaft-

1) L. c. p. 248. l. VII. c. 10. p. 247. Hic vero admonuerunt (Legati) ne quid certi statuerent de natura ipsa originalis culpae, de qua scholastici discordant: nec enim synodus collecta fuerat ad decidendas opiniones, sed ad errores recidendos. Weiter unten: Quoties damnantur haeretici, optimum consilium est, magis generalia, quippe magis indubitata complecti, quod a synodo peractum est. Quoties in eosdem scriptis agitur, prudentis est, nullam ipsis ansam praeferre transferendae disputationis a re ipsa, quae certa est, ad modum, qui est incertus

lichste Befangenheit den Scholastikern den Vorwurf pelagianischer Oberflächlichkeit, d. h. des Läugnens der Erbsünde, oder doch wenigstens des Verkennens ihrer Größe zu machen wagen konnte; indem wir aber den Punct bezeichnen, worin dieselben nach verschiedenen Richtungen auseinandergingen, werden wir einer Grenze begegnen, welche dem menschlichen Wissen eine höhere Hand gesetzt hat. Sind nun ihre Bemühungen, diese Grenze zu erweitern, etwa mißlungen, erklären sie gar Nichts oder weit weniger, als sie sollen, so ist es ungerecht, nur Das, was wirklich erklärt wird, als das Maas Dessen zu betrachten, was zu erklären die Aufgabe war.

„Alle, die aus Adams Samen stammen, sagt der heil. Bonaventura, haben eine nicht nur durch Strafe, sondern auch durch Schuld verdorbene Natur. Dieß zeigt sich in dem Mangel der Anschauung Gottes, in der Schmach, die auf der Vernunft lastet, und in dem Uebergewicht der bösen Lust (concupiscentia). Aus dem Mangel der Anschauung Gottes leuchtet es aber deßwegen ein, weil Niemand des ewigen Gutes, für dessen Genuß er geschaffen ist, beraubt werden kann, es sei denn, er habe Etwas an sich, was ihn unwürdig macht, sich vor dem Angesichte Gottes zu stellen; Etwas der Art aber ist nur die Schuld. Was das Zweite betrifft, so darf sich Niemand einer Sache schämen, die ihm von Natur eigen ist; aber schämt sich die Vernunft gewisser Bewegungen des Fleisches nicht? Auch Dieses weist auf eine anererbte Schuld. Das Uebergewicht der bösen Lust ist auch ganz gewiß; denn nur alsdann ist die Seele des Menschen geordnet, wenn der Geist Gott, und dem Geiste das Fleisch und die thierischen Kräfte unterthan sind[1]). Ungeordnet und darum ver-

1) Hieraus ist ersichtlich, was davon zu halten sei, wenn den Theologen vor der Reformation der Einwurf gemacht wird, daß sie ja nur eine Unordnung annehmen, worin die Seele durch die Erbsünde gerathen sei! So wurde nämlich auf folgende, von mir angezogene Stelle des Duns Scotus (in l. II. sent. Dist. XXX. q. 2.): «deordinat autem peccatum originale totam animam; ergo si est aliqua una culpa, in illa potentia est, ad cujus deordinationem tota anima deordinatur Illa sola est voluntas, quia ipsa ordinata ordinat

kehrt ist aber die Seele des Menschen, wenn das umgekehrte Verhältniß derselben zu Gott und der Sinnlichkeit stattfindet. Dies ist nun der Fall, und nicht nur der Glaube lehrt so, sondern auch die Philosophie stimmt mit ihm überein. Die Gewalt der bösen Lust und das Gesetz der Glieder, welches ein Jeder von Geburt an hat, nimmt den Geist gefangen, und beherrscht ihn. Unbestreitbar ist es also, daß die Seele eines Jeden von Geburt an verkehrt ist (perversa); ist nun die rechte Beschaffenheit der Seele Gerechtigkeit, so ist die verkehrte Beschaffenheit Schuld, und da wir von Geburt an verkehrt sind, so haben wir auch von Geburt an eine Schuld. Hieran zweifelt Niemand, als wer die Gewalt der bösen Lust nicht kennt, und nicht weiß, in welcher Art der vernünftige Geist Gott gehorsam sein soll. Denn es ist anerkannt, daß unser Geist Gott nicht vollkommen gehorsam ist, außer wenn er ihn über alles und um seiner selbst willen liebt. Auch ist anerkannt, daß Niemand Gott im Stande der verdorbenen Natur über alles und wegen seiner selbst ohne Gnadengabe liebt, ja nothwendig wird er von der Gewalt der bösen Lust in der Art besiegt, daß er sich selbst oder irgend ein Scheingut mehr liebt. So ist also jede Seele von Geburt eine Sünderin, weil sie verkehrt und ungeordnet ist. Und daher sagt der Apostel in der Person der gefallenen Menschheit: „ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, welches dem Gesetze meines Geistes widerstreitet, und mich unter das Gesetz der Sünde gefangen nimmt.“ Dann ruft er aus: „ich unseliger Mensch, Wer wird mich von dem Tode dieses Körpers befreien?“ und antwortet: „die Gnade Gottes durch Jesus Christus.“ Wer auf dieses Gesetz in den Gliedern achtet, und auf unser Mißverhältniß zu Gott, wird gewiß nicht läugnen, daß der Mensch von Geburt an sündhaft sei, ja es wird ihm so mehr erscheinen, daß er ebensowenig an der Erbsünde, als an der wirklichen zweifelt. Haben es nun die Philosophen und auch einige Häretiker nicht anerkannt, so geschah es, weil sie keinen Begriff von der Geradheit der Seele,

alias, ita deordinata deordinat», geantwortet. Freilich mußte man, um richtig zu urtheilen, den Sprachgebrauch der Scholastiker verstehen, wozu das Studium ihrer Schriften erfodert wurde.

von der Gerechtigkeit und davon hatten, wie sehr die Seele auf Gott hingerichtet sein soll. Die ganze menschliche Natur ist also einem Verderben preisgegeben; und zwar nicht nur, weil sie der Strafe unterliegt, sondern auch, weil sie wahrhaft sündhaft ist[1]. Die Erbsünde, sagt sofort dieser große Lehrer der Kirche, könne beschrieben werden, als der Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit, womit die Verkehrtheit der Natur und die böse Lust zugleich gesetzt sei."

Vernehmen wir nun den heil. Thomas von Aquino, das Haupt einer andern großen Schule des Mittelalters; er verbreitet sich also über die Erbsünde. „Da es sich mit entgegengesetzten Dingen auf eine entgegengesetzte Weise verhält, so kann aus der ursprünglichen Gerechtigkeit die ihr entgegengesetzte Erbsünde erklärt werden. Die ganze Ordnung der ursprünglichen Gerechtigkeit bestand aber darin, daß der Wille des Menschen Gott gehorsam war, ein Gehorsam, der vorzugsweise durch den Willen geleistet wurde; denn ihm kommt es zu, alle übrigen Theile der Seele ihrer höchsten Bestimmung gemäß zu bewegen. Daraus also, daß sich der Wille von Gott abwandte, folgte eine Unordnung in allen andern Vermögen der Seele. So also ist die Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit das Formale (das Ursächliche, Bestimmende und Wesentliche) in der Erbsünde; jegliche andere Unordnung der Seelenkräfte verhält sich aber in der Erbsünde, wie etwas Materiales (als Bestimmtes, als Folge, als Erscheinung des Wesens). Die Unordnung der übrigen Seelenkräfte zeigt sich vorzüglich darin, daß sie sich in verkehrter Weise zu den veränderlichen Gütern hinwenden, eine Unordnung, welche durch den bekannten Ausdruck „böse Lust, concupiscentia" bezeichnet werden kann. Dem Wesen (forma) nach ist also die Erbsünde der Mangel der Urgerechtigkeit, der Erscheinung (materia) nach die böse Lust[2]."

1) S. *Bonavent.* ad l. II. sent. dist. XXX. q. II. art. 1. Opp. edit. Lugd. 1668. Tom. VI. P. II. p. 373.

2) *Thom. Aquin.* I. P. secund. q. 82. art. IV. Die Ausdrücke forma, materia können in unserer Sprache nicht immer auf die gleiche Weise gegeben werden.

An einem andern Orte sagt er: „Alle Kräfte der Seele sind gewissermaßen aus der ihnen eigenthümlichen Richtung und Bestimmung verrückt worden, eine Verrückung, welche Verwundung der Natur genannt wird. Es gibt aber vier Vermögen der Seele, welche Träger von Tugenden werden können, nämlich die Vernunft, worin die Erkenntniß, der Wille, worin die Gerechtigkeit, die Strebekraft, worin der Muth, das Begehrungsvermögen, worin die Mäßigkeit ist. Inwieferne nun die Vernunft aus ihrer Richtung auf die Wahrheit verrückt worden ist, entstand die Wunde der Unwissenheit; inwieferne der Wille aus seiner Richtung auf das Gute verrückt worden ist, entstand die Wunde der Bosheit; inwieferne das Strebevermögen aus seiner Richtung auf das Schwierige verrückt worden ist, entstand die Wunde der Schwäche; inwieferne endlich das Begehrungsvermögen aus seiner durch die Vernunft zu leitenden Richtung auf das angenehme Ziel verrückt worden ist, entstand die Begierlichkeit[1]."

Wie nun Bonaventura mehr praktisch in wehmüthig klagender Wortfülle, Thomas mit wissenschaftlicher Genauigkeit und schärferer Unterscheidung die Erbsünde darstellten, so finden wir sie in den kirchlichen Schulen vor der Empörung gegen die Kirche überhaupt dargestellt, so daß Niemand, der mit einiger Nüchternheit und Sachkenntniß urtheilt, auch nur die leisesten Spuren des Pelagianismus wahrnehmen wird.

Wenden wir uns nun zu den Gegensätzen der Scholastiker, so zeigen sich die wichtigsten Unterschiede in der Darstellung der Art und Weise, wie sich der sündhafte Adam auf seine Nachkommenschaft vererbt. Vor allem Andern muß bemerkt werden, daß die Scholastiker die Ansicht, als würden die Seelen von den Eltern durch die Zeugung auf die Erzeugten fortgepflanzt (traducianismus), aus sehr wichtigen Gründen als eine irrthümliche verwarfen, und dagegen die Lehre, daß die Seelen je von Gott erschaffen werden, als die allein richtige und wahre festgehalten wurde (creatianismus). Ist nach der ersten Ansicht die Uebertragung der Erbsünde, nach dem Grundsatze, daß Gleiches von

---

1) *Thom. Aquin.* l. l. q 85. art. III

Gleichem stamme, daß also von einem Sünder nur wieder ein Sünder erzeugt werde, scheinbar leicht zu erklären, so bietet dagegen die Lehre von der jedesmaligen Erschaffung der Seelen für die wissenschaftliche Behandlung unsers Lehrstücks schon auf den ersten Anblick große Schwierigkeiten dar. Denn Was begegnet der eben von Gott geschaffenen, und rein, gesund und unversehrt erschaffenen Seele, daß sie im Moment ihrer Vereinigung mit dem Körper, nicht etwa nur der übernatürlichen Gaben beraubt, sondern an allen ihren natürlichen Kräften so tief verwundet ist, und in einem so entsetzlichen Mißverhältnisse zu Gott in sich selbst steht?

Den Lehrern der Wissenschaft ist es zu allen Zeiten schwer gewesen, ihre Unwissenheit zu gestehen. Der Erwartung der Lernenden, nun Alles zu begreifen, entspricht die Anmaßung der Lehrer, Alles begreiflich zu machen. Wohl wird der Satz vertheidigt, daß es in der wahren Religion Mysterien, einige Unbegreiflichkeiten geben müsse; statt dessen sollte aber der Satz durchgeführt werden, daß für uns, in unserem dermaligen Zustande, die wahre Religion an sich selbst Mysterium, daß sie das Mysterium sei, und daß uns folglich auch alle ihre einzelen Momente Mysterien darbieten. Hier ist das Ganze geheimnißvoll, darum auch die Theile; nicht Dies und Jenes nur ist mysteriös, sondern Alles.

Indeß treibt ein unvertilgbarer Drang zum Begreifen hin, es ist derselbe, der in seiner Ausartung zum Läugnen alles Unbegriffenen führt. Der Drang zu begreifen selbst, wie die Thatsache, daß wir von Unbegreiflichkeiten umgeben sind, weiset auf die eingetretene Zerrüttung unserer Natur, auf die unserer Vernunft geschlagene Wunde, auf ein verlorenes Schauen, und insoferne auf eine unglückselige Vergangenheit hin; aber auch auf eine selige Zukunft, auf ein Schauen, das unsere Bestimmung ist, das uns von ferne her wieder winkt, und für das wir schon jetzt irgendwie einen Ersatz suchen. Das Begreifenwollen ist ein dürftiges Lebenszeichen des in uns vorhandenen, aber tief verhüllten Keimes des künftigen Schauens, und Bürgschaft, daß es uns gewiß zu Theil werden wird. So mag denn diesem Trieb

eine wohl geordnete Entfaltung nicht versagt werden. Volle Befriedigung aber, darauf müssen wir vorbereitet sein, findet und gewährt er nicht. Sollte sich nun aber wohl gerade das Streben nach dem Begreifen, das mit der ursprünglichen Zerrüttung unserer Natur, mit der Nacht, die sich seitdem über unseren Geist hinbreitet, so genau zusammenhängt, in dem Versuche, diese Nacht zu erhellen, glücklich erweisen? Der Zweifel hieran ist erlaubt. Wer begreift das Böse an sich? Wer hat den tiefen Zusammenhang zwischen dem moralischen und physischen Uebel jemals durchdrungen? Wer hat die Bande, die den Leib und die Seele verknüpfen, erforscht? Wer kennt das Verhältniß der Geschlechter und weiß, was Leben und Lebenserzeugung ist?

Einige Scholastiker lehrten, durch Adams Fall sei eine zerrüttende, verpestende Qualität in den menschlichen Leib eingedrungen, welche, durch die Zeugung fortgepflanzt, die Seele im Moment ihrer Vereinigung mit dem Leibe umfange, sie zu sich herabziehe, und ihr die Zerrüttung desselben mittheile. Abgesehen davon, daß die Entstehung einer positiven bösen Qualität selbst ein Räthsel, ja undenkbar ist, so faßte diese Erklärung das Böse sehr materiell auf; sie mochte daher etwa genügende Aufschlüsse über die körperlichen Krankheiten und den Tod zu gewähren scheinen, auf dem geistigen Gebiete aber erwies sie sich völlig unbrauchbar. Wie konnte doch auch die Verpflanzung eines solchen körperlichen Giftes dem Geiste die Keime alles Dessen mittheilen, was die Selbstsucht in ihrem ganzen weiten Umfang ausmacht, Empörung gegen Gott, Hochmuth und Neid gegen die Menschen, Eitelkeit und Selbgefälligkeit in sich selbst? Würde ein so zerrütteter geistiger Zustand, würde diese krankhafte sittliche Beschaffenheit durch die Verbindung der Seele mit dem Leibe erzeugt, so müßte es gewiß sehr schwer werden, den Begriff eines moralischen Uebels festzuhalten.

Diese Theorie wurde deßhalb von den meisten Scholastikern verworfen, und statt derselben angenommen, daß auch der gefallene Mensch, von der Erbschuld abgesehen, ganz wie Adam, denselben ohne übernatürliche Gaben betrachtet, geboren werde, d. h. sowohl mit allen natürlichen Vermögen, Kräften und Eigen=

schaften des paradiesischen Menschen, als auch ohne irgend eine an sich böse Qualität. Der Widerstreit zwischen der Vernunft und Sinnlichkeit habe darin ihren Grund, daß der Mensch aus zwei so ungleichartigen Wesenheiten zusammengesetzt sei, weßhalb auch Adam ohne das göttliche ihm mitgetheilte Princip, welches den niederen Theil dem höheren unterworfen, diesen Kampf allmählig von selbst in sich würde gefühlt haben (S. §. 1.) und zwar ohne schon deßwegen als Sünder dazustehen, weil es eben die Natur der Sinnlichkeit sei, nicht vernünftig zu sein. Der genannte Kampf wäre ein natürliches Ereigniß gewesen. Das Böse des verdorbenen Zustandes, in welchem jetzt der Mensch geboren werde, sei darin zu setzen, daß er in Adam verdient habe, der durch die übernatürliche Gnadengabe gewährten Gerechtigkeit beraubt zu werden, d. h. den Aufruhr des Fleisches gegen den Geist zu empfinden. Was ohne die übernatürliche Gnadengabe Natur gewesen wäre, ist wegen des selbstverschuldeten Verlustes dieser Gabe Strafe aller aus Adam Geborenen[1]).

Indem diese Theorie die Verkehrtheit des Willens, mit der wir geboren werden, nicht erklärt und nicht zu erklären vermag, genügt sie auch nicht. Sie spricht nur von einem Kampfe zwischen dem sinnlichen und vernünftigen Princip, der ohne das göttliche als Naturereigniß eingetreten wäre; es handelt sich aber vor

---

1) *Bellarm.* de gratia primi hom. c. V. Nos vero *existimamus* rectitudinem illam etiam partis inferioris fuisse donum supernaturale, et quidem per se, non per accidens, ita ut neque in naturae principiis fluxerit, neque potuerit fluere. Et quia donum illud supernaturale erat, ut statim probaturi sumus, eo remoto natura human sibi relicta pugnam illam experiri coepit partis inferioris cum superiori, quae naturalis futura erat, id est, ex conditione materiae secutura, nisi Deus justitiae donum homini addidisset. Quare non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu ejusdem in puris naturalibus, si culpam originalem detrahas, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita. Proinde corruptio naturae non ex alicujus doni naturalis carentia, neque ex alicujus malae qualitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ob Adae peccatum amissione profluxit.

allem Anderen darum, die Wunden des Geistes, zumal die Verkehrtheit des Willens, zu erklären. Befände sich der Geist des Menschen etwa auch, weil er eine von Gott verschiedene Wesenheit ist, an sich, d. h. ohne die übernatürliche Gnadengabe, als nackte Endlichkeit gedacht, in der Stellung Gott und allem Heiligen gegenüber, in welcher jetzt der Mensch geboren wird? Dann wäre ja der Mensch als endliches Wesen an sich schon zur Sünde geneigt, und würde es nicht erst durch Misbrauch seiner Freiheit. Dem übernatürlichen, göttlichen Principe kann gewiß nicht die Bestimmung gegeben sein, die im Menschen als einem Geschöpfe vorhandene Neigung zur Opposition gegen seinen Schöpfer zu entfernen, oder vielmehr nur nicht zum Ausbruche kommen zu lassen; durch die Abwesenheit dieser übernatürlichen Gnadengabe, ohne welche nun alle geboren werden, ist deßhalb der Mensch auch noch nicht willensverkehrt; er kann es werden, und wird es ohne Zweifel leicht werden, aber er ist es im Momente seiner Bildung noch nicht.

Das Mißverhältniß dieser Erklärung zu dem zu erklärenden Gegenstand hat nun zu manchen Einwürfen gegen die katholische Lehre von der Erbsünde Veranlassung gegeben. Man ging von der durch eine leidenschaftliche Aufregung an die Hand gegebenen Voraussetzung aus, daß die katholischen Theologen eigentlich nur Das als Begriff der Erbsünde gelten lassen, was die vorgelegte Theorie wirklich erkläre. Anstatt der Schwäche der Speculation wurde die Gesinnung angeklagt [1]).

---

1) Selbst Bellarmin, der, allerdings mit großem Scharfsinn, die letzt vorgetragene Ansicht vertheidigt, sagt von der Erbsünde: Omnibus imputatur (peccatum Adae), qui ex Adamo nascuntur, quia omnes in lumbis Adami existentes in eo, et per eum peccavimus, cum ipse peccavit . . . . Praeterea dicimus, quemadmodum in Adamo praeter actum illius peccati fuit etiam perversio voluntatis et obliquitas ex actione relicta, per quam peccator proprie et formaliter dicebatur et erat . . . ita quoque in nobis omnibus, cum primum homines esse incipimus, praeter imputationem inobedientiae Adami, esse etiam similem perversionem et obliquitatem unicuique inhaerentem, per quam peccatores proprie et formaliter dicimur.

§. 6.

Lehre der Lutheraner von der Erbsünde.

Die Augsburgische Confession drückt sich über die Erbsünde in dieser Weise aus: „Sie lehren, die Protestanten nämlich, daß nach Adams Falle alle Menschen, die durch die Kräfte der Natur erzeugt sind, in Sünde geboren werden, d. h. ohne Furcht Gottes, ohne Vertrauen auf ihn und mit der Begierlichkeit[1])." Dieser Artikel beschreibt die Erbsünde als Privation und Position; als Beraubung von Gutem und als Setzung von Bösem. Wir haben zuerst die Aufgabe, den Charakter des entzogenen Guten näher zu bestimmen. Die katholischen Theologen auf dem Reichstage zu Augsburg, Eck, Wimpina und Cochläus, die eine Widerlegung des vorgelesenen lutherischen Bekenntnisses ausgearbeitet hatten, bemerkten in ihrem Aufsatze, daß die Beschreibung der Erbsünde: „die Menschen würden ohne Furcht Gottes und ohne Vertrauen auf Gott geboren," deßhalb sehr unpassend und unzuläßig sei, weil Gott Fürchten und auf ihn Vertrauen in einer Reihe von geistigen Thätigkeiten bestehe, die Niemand dem bewußtlosen Kinde zumuthen werde; daher sei auch der Mangel dieser Thätigkeiten in keiner Weise als eine Sünde des Neugebornen zu betrachten; das Nichtvorhandensein jener Tugenden begründe eine mit Selbstbewußtsein und Freiheit begangene Schuld und bezeichne auch darum das Wesen des Erbübels nicht, eben weil mit diesem der Mensch geboren werde, und dasselbe vor allem Selbstbewußtsein vorhanden sei[2]). Der Verfasser der Apologie sah sich hiedurch genöthigt, mit der wünschenswerthen wissenschaftlichen Genauigkeit zu sprechen. Er erläuterte die unklar gedachte Stelle mit der Bemerkung, daß durch dieselbe nichts

---

1) *Confess. August.* Art. II. p. 12. Docent, quod post lapsum Adae omnes homines, secundum naturam propagati, nascantur cum peccato, hoc est, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum, et cum concupiscentia.

2) *Resp. theolog. Cath.* ad. Art. II. Declaratio articuli est omnino rejicienda, cum sit cuilibet Christiano manifestum, esse sine metu Dei, sine fiducia erga Deum, potius esse culpam actualem, quam noxam infantis recens nati, qui usu rationis adhuc non pollet.

Anderes angedeutet werden sollte, als daß dem auf natürlichem Wege erzeugten Menschen die Anlage oder die Gaben mangelten, Furcht gegen Gott und Vertrauen auf ihn zu erzeugen[1]). Hiemit war in der That das Dogma der Protestanten mit aller Schärfe vorgelegt, indeß doch nur Demjenigen verständlich, der die Verbindung desselben mit anderen Lehren kannte. Den Lesern wird es erinnerlich sein, daß der Mensch, nach den Ansichten Luthers und der Seinigen, ursprünglich nur mit natürlichen Kräften begabt wurde, eine Vorstellung, die nun hier einen äußerst wichtigen Einfluß gewinnt. Denn da der gefallene Mensch, als solcher, offenbar jene Tugenden nicht mehr entwickeln kann, die dem noch Reinen möglich waren, und deßhalb nicht kann, weil ihm die Kräfte dazu mangeln, so sahen sich die Reformatoren in der Lage, die Lehre aufzustellen, er habe gewisse natürliche Kräfte nicht mehr[2]).

Am meisten Aufschluß über diese abhanden gekommenen natürlichen Kräfte gewährt uns die Concordienformel. In den synergistischen Streitigkeiten, welche die lutherische Kirche beunruhigten, behauptete Victorin Strigel[3]), ein Haupt der heterodoxen Partei, ein scharfsinniger, wohlunterrichteter Denker, der mit den Vertheidigungsmomenten der Katholiken wohl vertraut[4]), und von der Unbesiegbarkeit des Dogma von der Freiheit überzeugt war, daß auch der gefallene Mensch wenigstens noch die Anlage, die

1) *Apol.* II. §. 2. p. 54. Hic locus testatur, nos non solum actus, sed et potentiam, seu dona efficiendi timorem et fiduciam erga Deum adimere propagatis secundum carnalem naturam.

2) *Luther.* in c. III. Genes. sagt nach der oben angeführten Stelle, worin er die Lehre katholischer Theologen von den übernatürlichen Kräften Adams abweist: Haec probant, justitiam esse de natura hominis, *ea autem per peccatum amissa, non mansisse integra naturalia, ut Scholastici delirant.*

3) S. Planks Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protest. Lehrbegriffs. IV. Bd. S. 584 ff

4) Er war ein gelehrter Kenner der altchristlich-griechischen Literatur, und wir verdanken ihm bekanntlich auch einige Uebersetzungen aus derselben ins Latein; die griechische Kirche aber hat nur Vertheidiger der Lehre von der Freiheit aufzuweisen.

Fähigkeit, das Vermögen besitze, Gott zu erkennen und das Heilige zu wollen, obschon diese Anlage völlig gelähmt, gleichsam erstorben sei, und nie für sich in einige Thätigkeit übergehe. Die Formeln, deren er sich bediente, sind: der gefallene Mensch besitze noch den modum agendi, capacitatem, aptitudinem, d. h. er erfreue sich doch noch wenigstens der leeren Erkenntniß- und Willensform in Bezug auf die geistlichen Dinge, obgleich sie alles wirklichen und wesentlichen Gehaltes entblöst sei [1]). Obschon nun Victorin die Folgen der Sünde Adams für das ganze aus ihm sich entwickelnde Geschlecht weit zerstörender auffaßte, als die Katholiken wenigstens durch die trientischen Bestimmungen sie aufzufassen unmittelbar gehalten sind, so genügte seine Betrachtungsweise den Orthodoxen seiner Kirche dennoch nicht; sie nannten ihn einen Pelagianer, und behaupteten, auch jenes bloße Vermögen, jene an sich leere Form sei im Menschen zerstört, und sprachen hierin allerdings ganz im Sinne Luthers. Die Concordienformel nun verwarf gleichfalls die Ansicht der Synergisten und erklärte sich dahin, daß der gefallene Mensch auch nicht einmal mehr das bloße natürliche Vermögen besitze, Gott und seinen heiligen Willen zu vernehmen und dem Erkannten gemäß zu wollen [2]). Mit einem

---

1) *Calvin.* Institut. l. II. §. 14. fol. 87. gibt uns den erwünschten Aufschluß über den Begriff, der im sechzehnten Jahrhundert mit aptitudo verbunden wurde. Mit noch größerem Nutzen vergleiche man *Thom. Aquin.* Summa tot. theolog. P. I. Q. XCIII. art. IV. Ed. Caj. Lugd. 1580, Vol. I. p. 417. Thomas untersucht hier, warum die Geistigkeit des Menschen das Gottähnliche in ihm sei, und sagt dann, auf eine dreifache Weise könne das Ebenbild Gottes in uns betrachtet werden. Uno quidem modo secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum. Et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo secundum quod homo actu vel habitu deum cognoscit et amat etc. Aptitudo bezeichnet hienach im Gegensatze mit actus die natürliche Anlage, das Vermögen, hier also das religiös-sittliche. Eine ausführlichere Beweisführung hierüber s. Neue Untersuchungen u. s. w. Zweite Aufl. S. 35 ff.

2) *Solid. Declar.* II. de lib. arbr. §. 44. p. 644. Eam ob causam etiam non recte dicitur: hominem in rebus spiritualibus habere

Worte, das Erkenntniß- und Willensvermögen, insofern sich dasselbe auf die göttlichen Dinge bezieht, wird dem blos natürlichen, nur aus Adam gebornen Menschen abgesprochen, oder wenn wir wollen, die vernünftige Anlage. Die Wahrheit dieser Auffassung der lutherischen Lehre von der Erbsünde wird durch die Erklärung der Concordienformel, daß sie nicht gemeint sei, den gefallenen Menschen für ein unvernünftiges Geschöpf zu halten [1]), keineswegs aufgehoben, vielmehr bestätigt; denn sie weist ausdrücklich jenem Vermögen des menschlichen Geistes, welches sie Vernunft nennt, bloß die endliche Welt als Wirkungskreis an [2]), und legt dadurch unverkennbar zu Tage, daß, nach ihrer

---

modum agendi aliquid, quod sit bonum et salutare. Cum enim homo ante conversionem in peccatis mortuus sit: non potest in ipso aliqua vis ad bene agendum in rebus spiritualibus inesse; itaque non habet modum agendi seu operandi in rebus divinis. I. §. 21. p. 616. 617. Repudiantur qui docent, hominem ex prima sua origine adhuc aliquid boni, quantulumque etiam et quam exiguum atque tenue id sit, reliquum habere: capacitatem videlicet et aptitudinem et vires aliquas in rebus spiritualibus etc.

1) *Solid. Declar.* II. de lib. arbr. §. 16. p. 633. Non tamen in eam sententiam sic loquuntur, quasi homo post lapsum non amplius sit creatura rationalis.

2) *Solid. Declar.* I. de peccat. originali. §. 10. p. 614. In aliis enim externis et hujus mundi rebus, *quae rationi subjectae sunt*, relictum est homini adhuc aliquid intellectus, virium et facultatum, etsi hae etiam miserae reliquiae debiles, et quidem haec ipsa quantulacunque per morbum illum haereditarium infecta sunt atque contaminata, et deus abominetur ea. §. 40. p. 644. Et verum quidem est, quod homo etiam ante conversionem sit creatura rationalis, quae intellectum et voluntatem habeat: *intellectum autem non in rebus divinis et voluntatem, non ut aliquid boni et sani velit.* Victorin Strigel hatte in seinem Commentar über die Psalmen, der im Jahr 1563 erschien, die aus Augustin entlehnte Stelle aufgenommen: Non omnino deletum est in corde hominis per peccatum, quod ibi per imaginem Dei, cum crearetur, impressum fuerat, *neque adeo imago Dei detrita est illa labe, ut nulla in anima veluti lineamenta extrema remanserint, remansit enim quod homo non nisi rationalis esse possit.* Diese Worte bezeichnen die wür-

Meinung, der von Gott verstoßene Adam und alle — seine Söhne, inwiefern sie nur Dieses sind, keine geistige Anlage mehr für Gott und sein Reich bewahrt haben.

Zu demselben Resultate gelangen wir auf mehreren Wegen. Der erste, der sich uns darbietet, ist dieser: das Bild Gottes beschreiben die lutherischen Bekenntnißschriften, wie oben (§. 2.) nachgewiesen wurde, als die natürliche Fähigkeit des Menschen, Gott zu erkennen, ihn zu fürchten und auf ihn zu vertrauen. Diese Fähigkeit ist es aber gerade, die wir vorzugsweise als die Vernünftigkeit, die vernünftige Anlage im Menschen verehren. Nun von eben diesem Bilde Gottes versichern die Lutheraner wiederholt, daß es durch die Erbsünde vertilgt und den Nachkommen Adams geraubt worden sei[1]). Der zweite Weg, der das bezeichnete Ergebniß gleichfalls bestätigt, besteht in den Ansichten, die die Lutheraner von der Freiheit des Menschen nach dem Falle aufstellen; nach denselben wird nämlich behauptet, daß er blos eine gewisse äusserliche, in den geistlichen Dingen aber keine habe, sondern sich in Bezug auf die letztern wie ein Stein, ein Klotz u. s. w. — Dies sind die häufig gebrauchten Vergleichungen — verhalte[2]). Deßgleichen bemerkt die Concordienformel, daß der

---

tembergischen Theologen als verwerflich. Vergl. Planks Geschichte der Entstehung und Entwickelung des protestantischen Lehrbegriffs IV, 682. Man ersieht darin, daß Victorin einen andern Begriff mit dem Worte Vernunft verband, als die Concordienformel; er betrachtete sie als das Vermögen des Uebersinnlichen, als das Gottebenbildliche im Menschen; da ihm nun der Mensch nothwendig vernünftig erschien, behauptete er, auch nach dem Falle seien Reste dieses Vermögens übrig geblieben. Diese Ansicht nun verwarfen seine Gegner und betrachteten demnach den gefallenen Menschen wirklich als unvernünftig, d. h. ohne alles Vermögen für das Uebersinnliche.

1) *Solid. Declar.* I. de peccat. orig. §. 9. p. 614. Docetur, quod peccatum originis sit horribilis *defectus* concreatae in paradiso justitiae originalis, et *amissio* seu *privatio* imaginis Dei. ..

2) *Confess. August.* Art. XVIII. De libero arbitrio docent, quod humana voluntas habeat *aliquam* libertatem ad efficiendum *civilem* justitiam, et diligendas res rationi subjectas. Hier ist zugleich abermal die Vernunft, das höchste im Menschen nach dem Falle zurückgebliebene

gefallene Mensch Nichts auf die göttlichen und geistigen Dinge Bezügliches denken, glauben und wollen könne, daß er für alles Gute völlig erstorben sei und kein Fünkchen geistlicher Kräfte mehr besitze[1]. Der Ausdruck „geistliche Kräfte" wird hier stets als gleichbedeutend mit „Kräfte des freien Willens" gebraucht. Doch wir bedürfen keiner weitern Erörterung, da selbst Plank gesteht: „Luther nahm die Behauptung, daß der Mensch keinen Willen mehr für das Gute habe, in einer Ausdehnung, nach welcher zugleich daraus folgte, daß der durch die Erbsünde verdorbene Mensch gar keine Willenskraft (Willensvermögen) mehr habe[2]." Hätte Plank noch hinzugefügt, daß er auch keine Erkenntnißkraft für das Uebersinnliche mehr habe, da das liberum arbitrium Beides umfaßt, so würde er die lutherische Ansicht vollkommen richtig wiedergegeben haben[3]. Nach der lutherischen Orthodoxie verlor also der Mensch durch Adams Fall, um uns noch einmal kurz und umfassend auszu-

Vermögen, blos auf das Endliche beschränkt. Vergl. *Solid. Declar.* II. de lib. arbr. §. 21. p. 635. Ebendaselbst: Antequam homo per spiritum sanctum illuminatur . . . ex sese et propriis naturalibus suis viribus, in rebus spiritualibus nihil inchoare, operari, aut cooperari potest: non plus, quam lapis, truncus aut limus.

1) *Solid. Declar.* II. de lib. arbitr. §. 7. p. 629. Credimus igitur, quod hominis non renati intellectus, cor et voluntas in rebus spiritualibus et divinis prorsus nihil intelligere, credere, amplecti, cogitare, velle, inchoare, perficere etc. possint. Et affirmamus, hominem ad bonum (vel cogitandum vel faciendum) prorsus corruptum et mortuum esse: ita quidem, ut in hominis natura, post lapsum et ante regenerationem, *ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua sit.* Man muß sich immer erinnern, daß nur von natürlichen Kräften die Rede sei, da der Mensch keine übernatürlichen zu verlieren hatte.

2) Plank Geschichte der Entwickelung u. s. w. VI. B. S. 715. Wenn aber der verehrte Verfasser hinzufügt, daß jeder ächte Anhänger der Augustinischen Theologie dieser Meinung sei, so ist damit gewiß etwas Unerweisliches, ja sehr leicht zu Widerlegendes gesagt.

3) *Solid. Declar.* II. de lib. arbitr. §. 2. p. 628. Hic est verus et unicus controversiae status, quid hominis nondum renati *intellectus et voluntas* . . . . ex propriis suis et post lapsum reliquis viribus praestare possit.

drücken, den höchsten und feinsten Theil seines geistigen Wesens, die gottverwandte Substanz desselben, das anerschaffene zu seiner Natur gehörige Organ für Gott und die göttlichen Dinge, so daß der Mensch nach dessen Verlust zu einer blos irdischen Weltkraft herabsank, und nur mehr Organe für die endliche Welt, ihre Gesetze, Ordnungen und Beziehungen hatte.

Ist es schlechterdings undenkbar, wie aus dem Organismus des menschlichen Geistes ein Glied herausgenommen und vertilgt werden könne; wie ein Vermögen einer einfachen Wesenheit, die nicht aus Theilen zusammengesetzt ist, deren Vermögen nur für die Wissenschaft auseinander gehalten werden, indem an sich Eines in Allen und Alle in Einem sind, solle von allen übrigen abgelöst und vernichtet werden mögen, so ist hiemit das Unbegreifliche der lutherischen Vorstellung von der Erbsünde noch nicht erschöpft[1]. Von dem Positiven, das an die Stelle des Entzogenen trat, ist eben so wenig eine Vorstellung möglich. Luther stellt in seinem Commentar über die Genesis, zum dritten Capitel derselben, eine Vergleichung zwischen der Erbsünde und der ursprünglichen Gerechtigkeit an, und zieht aus der Essentialität der Erbsünde Schlüsse auf die Essentialität der ursprünglichen Gerechtigkeit[2])!

---

1) Beza Quaest. et Resp. p. 45. macht der lutherischen Vorstellung den Vorwurf, daß sie zum Epikuräismus führe, indem in Folge ihrer consequenten Entwickelung die Unsterblichkeit der Seele geläugnet werden müsse. Q. Ais igitur in summa, corruptas esse animae qualitates, non essentiam? Resp. Aio, et contrarium dogma dico esse certum et apertum ad Epicuraeismum iter, ad mortalitatem animae adstruendum, quoniam posita essentiae ipsius vel levissima corruptione, necesse sit, rem ipsam interitus obnoxiam confiteri etc.

2) *Luth.* in Genes. c. III. Vide, quid sequatur ex illa sententia, si statuamus, justitiam originalem non fuisse naturae, sed donum quoddam superfluum (!), superadditum. Annon sicut ponis, justitiam non fuisse de essentia hominis, ita etiam sequitur, peccatum, quod successit, non esse de essentia hominis? Wir kennen die Gründe, aus denen behauptet werden wollte, Luthers Worte seien nicht so streng zu nehmen. Wenn er aber nichts Anderes sagen wollte, als längst Uebliches, warum bediente er sich nicht auch des üblichen Sprachgebrauchs? Die neue Sprache deutet auf neue Vor-

Ist demnach Luther'n die ursprüngliche Gerechtigkeit das Vermögen, Gott zu lieben und zu erkennen, so wäre ihm die Erbsünde das Vermögen, Gott nicht zu lieben und nicht zu erkennen, oder vielmehr ihn zu hassen, und im Finstern über ihn zu sein! Es ist Dies ungefähr Dasselbe, wie wenn man sagen wollte, Jemand besitze das Vermögen, nicht nur kein Vermögen, sondern überdies noch Schulden zu haben. Luthern war es mithin nicht nur ausgemacht, daß durch Adams Fall das gesammte Menschengeschlecht einen integrirenden Theil seines geistigen Wesens verloren habe, sondern auch, daß im Menschen ein entgegengesetztes Wesenhaftes dafür eingetreten sei; und dies Letztere war ihm in dem Grade über allen Zweifel erhaben, daß er aus demselben, als einem schlechthin Unbestreitbaren, gleichsam an sich Gewissen, ganz unbedenklich weitere Folgerungen zieht! Ist es unbegreiflich, wie das Bild Gottes aus dem menschlichen Geiste mit der Wurzel ausgerottet werden konnte, so ist es nun noch unbegreiflicher, wie eine neue Essenz in den Geist eingefügt werden mochte! Und aus dem Bösen etwas Wesenhaftes machen! Mit den Gnostikern und Manichäern waren dergleichen Vorstellungen nach unsäglicher Anstrengung der Kirche beinahe durchgängig verschwunden, und nun tauchten sie so mächtig und so voll Anmaßung abermal auf.

Das Wesenhafte, das Luther in der Erbsünde fand, setzte sich übrigens nach ihm im Geist und Leib des Menschen an. Folgende Stellen, die sich bei ihm in verschiedenen Büchern finden, mögen als Beweise für das eben Gesagte dienen, wie sie denn überhaupt die Beschaffenheit seiner Vorstellungen über diesen Gegenstand ausser Zweifel setzen. Seine Ausdrücke sind: Sündigen sei die Natur des Menschen, Sünde sei die Wesenheit des Menschen, die Natur des Menschen sei nach dem Fall eine andere geworden, die Erbsünde sei eben Das, was aus Vater und Mutter

stellungen hin. Und wie wollte man auch nur die späteren Lehren des Flacius erklären, wenn ihm Luther keine Veranlassung gab? — Auch hat man gesagt, essentia sei etwas ganz Anderes als substantia; hierüber vergleiche man die unmittelbar vorhergegangene Note, und bestimme darnach den Sprachgebrauch.

geboren wird (gleichbedeutend sind die Formeln: der Keim, aus dem wir gebildet werden, sei verdammlich, der Fötus im Mutterleibe sei Sünde); auch sagt er: „der Mensch, wie er von Vater und Mutter geboren ist, mit seiner ganzen Natur und Wesen, sei nicht nur Sünder, sondern die Sünde selbst“ [1]). Melanchthon nennt gleichfalls die Erbsünde eine „angeborne Kraft“, und in einem Zusammenhange, der es sehr bestätigt, daß auch er sich etwas Wesenhaftes unter derselben dachte [2]).

1) Quenstedt theologia didactico-polemica. Wittenberg. 1669. P. II. p. 134—135. hat die oben angeführten Formeln gesammelt und freilich entschuldigt. Sie lauten in lateinischer Sprache: «naturam hominis esse peccare, hominis essentiam esse peccatum, hominis naturam post lapsum esse mutatam, peccatum originis esse id ipsum quod nascitur ex patre et matre; hominem esse ipsum peccatum etc.» Man vergl. auch Bellarmin de statu peccati l. V. c. I. Derselbe Bellarmin sagte, es sei undenkbar, daß die Seele, welche von Gott beim Acte der Zeugung erschaffen werde, irgend böse Bestandtheile von ihrem Schöpfer erhalte, deßgleichen, daß eine böse materielle Kraft in die Seele, ein geistiges Wesen übergehe. Darauf erwiederte Gerhard (loci theol. T. IV. p. 331. loc. X. §. 88.): Contra nos, qui animae corruptae ex anima corrupta propagationem propugnamus, argumentum hoc non pugnat! Den Creatianismus, so wie die Lehre der Scholastiker, daß die ungetauften Kinder nicht in die Hölle, sondern an einen dritten Ort kämen, erklärt daher Gerhard für Pelagianismus (oblique pelagianizare). Bellarmin tadelte überdies den Ausdruck der lutherischen Theologen, die Erbsünde sei eine positive Qualität. Gerhard nimmt ihm dies zuerst sehr übel, dann sagt er, der Ausdruck sei nicht in seiner metaphysischen Strenge zu nehmen; dann — man meine damit eigentlich gar keine Qualität. Quando pravam concupiscentiam dicimus esse qualitatem positivam, non intelligimus hoc secundum ἀκρίβειαν metaphysicam . . . non quasi aliqua vis agendi sit peccatum, sed quia illa vis agendi in homine est tantum ad peccatum prona atque promta. Das läßt sich schon hören, ist aber mit Nichten Luthers Sinn, wie Gerhard meint, sondern eine Verbesserung desselben. Aehnlich *Martin. Chemnit.* Exam. Concil. Trid. P. I. p. 162.

2) *Melancht.* loc. theolog. p. 19. Sicut in igne est genuina vis, qua sursum fertur, sicut in magnete est genuina vis, qua ad se ferrum trahit · ita est in homine nativa vis ad peccandum.

Endlich trat Matthias Flacius auf, und behauptete geradezu, die Erbsünde sei die Substanz des gefallenen Menschen! Nachdem nun die Verirrung den höchsten Grad erreicht hatte, fand nothwendig wieder eine rückgängige Bewegung statt; der blos negative und privative Charakter des Bösen wurde aufs Neue begriffen, und man näherte sich wieder mehr der katholischen Betrachtungsweise, ohne jedoch zu läugnen, daß eine, von dem innerlichsten und tiefsten Verderben der ganzen Natur, besonders der (noch zurückgebliebenen) höheren Seelenkräfte begleitete „positiv" böse Kraft von den Eltern auf die Kinder verpflanzt werde[1]).

Dies positiv Böse nun, das wahre Ebenbild des Teufels, welches nach dem Verluste des Ebenbildes Gottes durch die Zeugung im Menschengeschlecht fortgepflanzt werden soll, gibt den lutherischen Begriff von der Concupiscenz, den die Reformatoren als den einzig biblischen, einzig richtigen, genauen und erschöpfenden von der Erbsünde der christlichen Welt aufdringen wollten[2]). Sie verstehen hienach unter der Concupiscenz ein völliges Auf- und Untergehen aller Triebe, Neigungen und Bestrebungen des Gefallenen und nicht Wiedergebornen im Bösen, und zwar vermöge einer auf ihn von Adam aus übergegangenen bösen Kraft.

Luther streifte unläugbar an dem manichäischen Gebiete an, wenn er nicht wirklich schon die Gränze überschritt, und es ist auf das Dankbarste anzuerkennen, daß sich seine Schüler mit so vielem Nachdrucke dem Eindringen so großer Verirrungen entgegensetzten;

---

1) *Solid. Declar.* I. §. 10. p. 614. Praeterea affirmatur: Quod peccatum originale in humana natura non tantummodo sit talis, qualem diximus, horribilis defectus omnium bonarum virium in rebus spiritualibus ad Deum pertinentibus: sed quod etiam in locum imaginis Dei amissae successerit intima, pessima, profundissima (instar cujusdam abyssi), inscrutabilis et ineffabilis corruptio totius naturae et omnium virium, imprimis vero superiorum et principalium animae facultatum: quae infixa sit penitus intellectui, cordi et voluntati hominis. Itaque jam post lapsum homo haereditario a parentibus accipit congenitam pravam vim, immunditiam cordis, pravas concupiscentias et pravas inclinationes.

2) *Apolog.* II. §. 3 seq. p. 54 seq.

wiewohl noch immer die Ausdrücke, die sie von der Erbsünde gebrauchten (congenita prava vis, positiva qualitas), den ursprünglichen Zustand der Lehre verrathen; auch weiset die protestantische Lehre, daß die Erbsünde selbst nicht durch die Wiedergeburt, selbst nicht durch Gotteskraft aus dem Menschen, so lange er hienieden lebt, verschwinde, auf das Essentielle hin, welches Luther in dem angebornen Uebel fand; — eine Lehre, die eine wesentliche Differenz zwischen dem Protestantismus und Katholicismus begründet, wovon aber erst weiter unten ausführlicher gesprochen werden kann. Uebrigens muß sich Luther in einer höchst seltsamen Geistesstimmung befunden haben und von den dunkelsten, verworrensten und unheimlichsten Gefühlen bewegt worden sein, als die ersten Gedankenkeime für seine neue Lehre von der Erbsünde in ihm erwachten; denn wenn er damals mit Melanchthon lehrte, daß Gott das Böse in dem Menschen wirke, wie konnte er zugleich unter demselben etwas Essentielles sich vorstellen und von einem sündhaften Stoffe sprechen, aus dem wir gebildet würden? Die Feststellung eines solchen Verhältnisses zwischen Gott und dem Bösen, daß nämlich jener der Urheber von diesem sei, ist wieder gar nicht manichäisch, und führt, wenn wir den speculativen Begriff der lutherischen Lehre von der Erbsünde geben wollen, einer ganz besonderen Ansicht entgegen, die wir gehörigen Ortes mittheilen werden, sobald nämlich alle Momente, die eine erschöpfende Einsicht in den Gegenstand gewähren dürften, werden vorgelegt sein. Hier sind nur noch einige Folgerungen namhaft zu machen, welche die symbolischen Schriften der Lutheraner selbst aus den bereits entwickelten Grundbegriffen ziehen.

Es wird nämlich gesagt, daß im gefallenen Menschen nicht das geringste Gute, so dürftig auch dasselbe gedacht werden möge, zurückgeblieben sei[1]; daß die verdorbene Natur aus sich und

---

1) *Solid. Declar.* I. de peccat. orig. §. 21. p. 716. 717. werden diejenigen als Irrlehrer bezeichnet, die da sagen: adhuc aliquid boni, quantulumcunque etiam, et quam exiguum atque tenue id sit, reliquum habere.

ihren Kräften vor Gott nur sündigen könne[1]; daß der gefallene Mensch ganz böse sei[2]. Nun befremdet auch die Vorstellung nicht mehr, daß alle sogenannten wirklichen oder persönlichen, mit Selbstbewußtsein begangenen Sünden nur die einzelen Formen und Erscheinungen der Erbsünde seien, gleichsam die Aeste, Zweige, Blüthen und Früchte des bösen Stammes und seiner Wurzel[3]. Die Katholiken lassen auch bei dem gefallenen und nicht wiedergebornen Menschen den Uebergang von der Erbsünde zur wirklichen durch die Freiheit vermittelt werden, welche die Kraft besitzt, dem fleischlichen Hange nicht ganz erfolglos und auch nicht blos auf eine äusserliche Weise entgegenzuarbeiten, obgleich sie, sich selbst überlassen, nicht so viel vermag, vollkommene, ihrem inneren Wesen nach ganz sittlich-gute, und somit gottgefällige Handlungen zu setzen.

Wir erlauben uns über diese lutherische Lehre von der Erbsünde noch folgende vorläufige Bemerkungen. Es ist nicht zu verkennen, daß die Gesinnung, die dieses so beschaffene Lehrstück

---

1) *Solid. Declar.* l. c. §. 22. Insuper etiam asserunt, quod natura corrupta ex se viribus suis coram Deo nihil, nisi peccare possit.

2) *Solid. Declar.* II. de lib. arbitr. §. 14. p. 632. Docent, ut ex ingenio et natura sua totus sit malus.

3) *Melancht.* loci p. 19. Scriptura non vocat hoc originale, illud actuale peccatum: est enim et originale peccatum plane actualis quaedam prava cupiditas etc. Luth. Werk. Wittenb. II. Th. 1551. S. 335. „Und möcht auch wohl ein Ertzsünde oder Hauptsünde genannt werden, deßhalb, daß sie nicht eine Sünde ist, die da gethan wird als eine andere, sondern sie ists allein, die alle andere Sünde thut und treibet, von welcher alle andere Sünden herkommen, und nichts anderes, denn nur Früchte dieser Erbsünde oder Ertzsünde." Diese Schrift hat den Justus Menius zum Verfasser, Luther'n aber zum Vorredner. In der Schrift: die Grundlehren der christlichen Dogmatik von Marheineke, zweite Aufl. §. 267. S. 158. findet sich jetzt noch ganz dieselbe Vorstellung, wenigstens dieselbe Redensweise. Es ist eben soweit gefehlt, wenn die Sünde der Natur mit der Sünde der Person identificirt, als wenn die letztere von der ersteren getrennt wird. Es herrscht hier derselbe Fehler, wie in der schroffen Entgegensetzung von Nominalismus und Realismus.

hervorgerufen hat, sehr löblich sei: sie ist offenbar aus einem tiefen Gefühle des menschlichen Elendes, der allgemeinen Sündhaftigkeit und der Erlösungsbedürftigkeit des Menschengeschlechts hervorgegangen, und will dieses Gefühl rege erhalten. Erkennen wir Dies freudig an, so dürfte es doch eben so gewiß sein, daß das genannte Dogma diesen Zweck nur dort erreicht, wo die Macht des Gedankens nicht aufkömmt, und dem Drange dunkler Gefühle ohne klares Bewußtsein nachgegeben wird. Es wird nämlich vergessen, daß, nachdem Gott eine solche mechanische Thätigkeit an dem Menschen verübt hat, als da ist die gewaltsame, schon allem vernünftigen, noch mehr aber dem christlich-erleuchteten Denken so tief widersprechende Vertilgung eines natürlich geistigen Vermögens, und zwar seines religiös-moralischen, jenes ihn allein und wahrhaft vor den Thieren auszeichnenden Vorzugs, von gar keiner Sünde mehr von Adam bis auf Christus gesprochen werden könne, und alles moralische Uebel sich in ein physisches umwandle. Wie sollte der Mensch sündigen, der auch nicht einmal die dunkelste Erkenntniß von Gott und seiner Bestimmung haben kann, der nicht einmal das Vermögen, das Heilige zu wollen, nicht einmal Freiheit besitzt? Er mag rasen, er mag wüthen und zerstören, aber seine Handlungsweise wird nicht anders, als die eines wilden Thieres gewürdigt werden können.

Die zweite Betrachtung, die sich in uns aufdrängt, ist diese, daß durch Luthers Uebertreibung, sobald sie von den Seinigen als unhaltbar erkannt wurde, eine andere Uebertreibung nothwendig herbeigeführt werden mußte. Von einem Extreme, welches in der Behauptung besteht, daß durch Adams Fall alle höheren guten Keime im ganzen Geschlechte bis auf die letzte Spur vertilgt worden seien, wurde zu dem andern übergegangen, daß der Mensch auch jetzt noch nach jeder Beziehung ebenso beschaffen sei, und ebenso gut die Welt erblicke, wie der ursprüngliche. Sobald der Damm in sich starker, aber unerleuchteter Gefühle durchbrochen war, vermochte Nichts mehr die Hinwegspülung der ganzen Lehre vom Sündenfalle zu hemmen, da dieselbe in der That auch nur von dem verworrensten Gefühle eingegeben und

keiner höheren geistigen Thätigkeit irgend ein Einfluß bei ihrer Zusammensetzung verstattet worden war.

Drittens: wenn zur Zeit der ersten Kirche von den Heiden so oft gefragt wurde, warum doch wohl auch Gott erst nach Jahrtausenden, die seit dem Falle verflossen, den Erlöser gesandt und so vielen Geschlechtern denselben versagt habe, pflegten die heiligen Väter, z. B. der Verfasser des Briefes an Diognet und Irenäus, das Verfahren Gottes unter dem pädagogischen Gesichtspunct auffassend, zu erwiedern: Gott habe das Menschengeschlecht durch eine lange, harte Erfahrung darüber belehren wollen, was es, sich selbst überlassen, vermöge; er habe es zur Selbsterkenntniß, zum Bewußtsein seiner Sünde und Schuld, zum lebhaften Gefühle seiner Krankheit und zur Demüthigung vor Gott zu erheben beabsichtigt, um sofort die Sehnsucht nach einer höheren Hülfe recht fühlbar zu erwecken, und zu bewirken, daß dieselbe mit der klarsten Einsicht ihrer unbedingten Nothwendigkeit zum Heile angenommen würde. Auch die Theologen des Mittelalters geben häufig diese Antwort[1]. Was könnte aber wohl vom

---

1) *Bonavent.* breviloq. P. IV. c. 4. Opp. ed. Lugd. 1668. P. VI. p. 27. Ratio autem ad intelligentiam horum haec est, quia incarnatio est opus primi principii reparantis, juxta quod decet et convenit secundum libertatem arbitrii, secundum sublimitatem remedii, et secundum integritatem universi: nam sapientissimus artifex in agendo omnia haec attendit. Quoniam ergo libertas arbitrii hoc requirit, ut ad nihil trahatur invita, sic debuit Deus genus humanum reparare, ut salutem inveniret, qui vellet quaerere salvatorem: qui vero nollet quaerere salvatorem, nec salutem per consequens inveniret. Nullus autem quaerit medicum, nisi recognoscat morbum: nullus quaerit adjutorem, nisi recognoscat se impotentem. Quia igitur homo in principio sui lapsus adhuc superbiebat de scientia et virtute: ideo praemisit Deus tempus legis naturae, in qua convinceretur de ignorantia. Et post, cognita ignorantia, sed permanente superbia de virtute, qua dicebant, non deest, qui faciat, sed deest, qui jubeat, addidit legem praeceptis moralibus erudientem, ceremonialibus aggravantem: ut habita scientia, et cognita impotentia confugeret homo ad divinam misericordiam et gratiam postulandam, quae data est nobis in adventu Christi: ideo post legem naturae et scripturae

lutherischen Standpunkte aus erwiedert werden? Daß der Mensch, ohne Erkenntniß- und Willensvermögen für das Göttliche, Gott und seinem Reiche ferne bleiben müsse, ist wohl begreiflich; es begreift sich in einem Augenblicke so gut, als es auf der Stelle Jedermann einleuchtet, daß Der nicht gehen kann, der keine Füße hat. Wozu also der Gewaltstreich, die religiöse Anlage des Menschen, das Gottebenbildliche in ihm zu vertilgen? Und Wer dürfte eine Theodicee wagen, Wer getraute sich die Kunst zu, Gott in der Weltgeschichte auch nur einigermaßen zu rechtfertigen?

Die Concordienformel versucht übrigens ihrer Lehre auch ein tröstliches Moment abzugewinnen; sie macht nämlich die Bemerkung, wenn der Christ auch nur ein Fünkchen von Sehnsucht nach dem ewigen Leben in sich verspüre, so könne er sich durch dieses Gefühl von der begonnenen Thätigkeit Gottes in ihm überzeugen und freudig der Zukunft entgegenblicken, da Gott das von ihm angefangene Werk auch vollenden werde[1]). Aus dem Wahne nämlich, daß alle höheren geistigen Vermögen im gefallenen Menschen zerstört seien, folgte von selbst, daß in diesem auch nicht die schwächlichste und entfernteste Sehnsucht nach Gott aufkeimen könne; findet sich also eine solche im Christen, so ist Dies den Verfassern der genannten symbolischen Schriften der sicherste Beweis von der begonnenen Wiedergeburt. Aus der Annahme aber, daß im Menschen nach dem Falle noch die religiöse An-

---

subsequi debuit incarnatio Verbi. Man sieht zugleich, wie diese Theorie, wozu Paulus im Briefe an die Galater den Urstoff dargeboten hat, auf die Freiheit sich gründet. Man vergl. *Alex. Halens.* Sum. theolog. p. III. q. LV. art. II. Ed. Ven. 1575. p. 231. b. auch Hugo von St. Victor u. mehrere Andere.

1) *Solid. Declar.* II. §. 11. p. 631. Deus est, qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate; quae scripturae dulcissima sententia omnibus piis mentibus, quae scintillulam aliquam et desiderium gratiae divinae et vitae aeternae in cordibus suis sentiunt, eximiam consolationem offert. Certi enim sunt, quod Deus ipse initium illud verae pietatis tanquam flammulam in cordibus ipsorum accenderit etc.

lage zurückgeblieben, und darum auch die Möglichkeit eines höheren Sehnens noch vorhanden sei, fließe kein solcher Trost. Eine gefährliche Selbsttäuschung; denn daß allerdings auch bei den Heiden noch ein höheres Fünkchen glühe, ergibt sich aus der Betrachtung ihrer Geschichte, über welche wir Einiges uns zu sprechen erlauben.

§. 7.

Betrachtung über das Heidenthum, in Bezug auf die Gegensätze beider Kirchen.

Wir haben oben gesagt, daß von der gesammten Geschichte der Menschheit ein ganz anderes Bild gewonnen werde, je nachdem man sie vom katholischen oder vom orthodox-lutherischen Standpuncte aus betrachte. Wir sind nun im Stande, diese Behauptung gehörig zu unterstützen; jedoch müssen wir ihrer näheren Begründung einige wenige Worte noch vorausschicken, für welche wir die freundliche Nachsicht der Leser auch insofern in Anspruch nehmen, als ihnen zum Theil schon Gesagtes noch einmal begegnen wird.

Nichts Betrübenderes konnte sich wohl für die Kirche je ereignen, als durch die Lage der Dinge sich aufgefordert zu sehen, den Vorstellungen von der Größe der Erbsünde eine Grenze zu setzen. Denn es ziemt dem Christen, sich mit ganzer Seele dem unendlichen Schmerz über die Entfernung von Gott und das Elend der gefallenen Menschheit zu überlassen, und es erfüllt mit Traurigkeit, in diesen Gefühlen der innigsten Wehmuth, die in sich schrankenlos sind, an eine Begrenzung des Uebels gegen den Irrthum, der von Aussen her stürmt, denken zu müssen. Es ist jedoch trostvoll für die Kirche, daß diese Begrenzung nur vorgenommen wird, um den Begriff eines moralischen Uebels festzuhalten, und dadurch der Empfindung des Schmerzes und der Trauer Wahrheit und eine feste Stütze zu verleihen, die sich in der Ansicht der Gegner, wie oben schon gesagt worden ist, nimmermehr findet. Nur so lange eine regellose Aufreizung der Gefühle und der Einbildungskraft währt, mag der Empfindung

aus derselben Nahrung zufließen; sobald jene Aufwallung aber zusammensinkt und der klare Gedanke mit der Besonnenheit erwacht, wird das Bodenlose der Gefühle entdeckt, die sofort mit ihrem leeren Grunde ganz verschwinden. Welcher Mensch kann bei der Wahrnehmung, daß sein Dasein nicht Gott geweiht ist, trauern, sobald er ernstlich bedenkt, Was es heißt, Gott habe ihm das Vermögen dazu geraubt? Um das Uebel in seiner wahren und ganzen Größe anzuerkennen, darf es nicht so groß geschildert werden, als es von den Bekenntnißschriften der Lutheraner geschieht. Wenn wir daher in dem Folgenden eine von dem Standpunct der kirchlichen Orthodoxie aus selten oder nie durchgeführte Ansicht vom religiös-sittlichen Leben der heidnischen Völker vorlegen, so möge Niemand wähnen, wir hätten kein Gefühl für die Größe des erblichen Uebels, von welchem unser Geschlecht so schmerzhaft ergriffen ist, und darum auch für die Fülle der Wohlthaten des Erlösers; gerade um dem Danke gegen ihn eine feste Grundlage zu geben, kehren wir die bessere Seite der heidnischen Welt hervor, und bedauern darum nur, nicht mehr als eine höchst fragmentarisch gehaltene Darstellung geben zu können.

Die ausgedehnten Forschungen unserer Zeit über die alte und die fernsten Theile der neuen Welt haben auf eine glänzende Weise die katholische Darstellung des gefallenen Menschen bestätigt. Kein Volk hat sich gefunden, das nicht an Gott geglaubt und demselben durch Opfer seine Huldigung dargebracht hätte. Nirgends sind die religiösen Vorstellungen rein, ja allenthalben mit großen Irrthümern befleckt; aber im Aberglauben liegt stets noch der Glaube verborgen, und dieser ist das Gute in jenem: auch im rohesten Fetischdienste gibt sich der Zug des Menschen zu Gott hin noch zu erkennen; er beweist, daß der Gefallene noch geistliche Kräfte besitze, um in der Sprache der lutherisch-symbolischen Schriften zu reden.

Melanchthon scheint eine Ahnung von dem Gewichte empfunden zu haben, das diese Erscheinung auf die Wagschale der Katholiken legt; er bemüht sich jedoch durch die Bemerkung das Gleichgewicht wiederherzustellen, daß die Reste des Glaubens uralten

Traditionen zu verdanken seien [1]). Ohne diese Ueberlieferungen würde sich allerdings, wie denn Dies auch von jeher die kirchliche Ansicht war, der Glaube verloren haben; allein hätten dieselben nicht auch zugleich einen Anknüpfungspunct und eine Stütze im Innern des Menschen gefunden, so konnten sie unmöglich beibehalten werden; als etwas dem Menschen blos Aeusserliches mußten sie ganz vergessen werden, und hinwegfallen.

Die gesellschaftliche Vereinigung der Menschen und die Bildung der Staaten war zuverläßig ohne Religion nicht möglich, Was gewiß auch daraus hervorgeht, daß die Nationen ihre Gottheiten hatten, deren Schutze das Gemeinwesen anvertraut war, denen Tempel errichtet, und zu welchen die Gebete emporgesandt wurden. Die Völker legten dadurch das Gefühl ihrer Abhängigkeit von einer höhern Macht an den Tag, die die Flehenden wirklich auch führte und beschützte, obschon sie keine würdige Verehrung fand. Dieser unvertilgbare Zug der Menschen sich zu vereinen und zu verbinden, ist in seinem Grunde wahrhaft religiös, und ein unauslöschliches Zeugniß von zurückgebliebenen Kräften höherer Art; der ganz böse Mensch (totus malus) würde keinen Trieb nach Gemeinschaft mehr gefühlt haben, und Alle hätten sich in wildem Kampfe aufgerieben, im Falle es je zu einer Mehrheit von Menschen würde gekommen sein. Wenn Calvin diese Vereine, diese Vorbilder der künftigen Kirche, ohne Religion und ohne Glauben sich bilden und einzig aus dem Spiele der niederen Thätigkeiten des Menschen hervorgehen läßt, so war ihm gewiß die Natur derselben völlig fremd [2]).

---

1) *Melancht.* loc. theolog. p. 67. Ita ut mihi paene libeat vocare legem naturae non aliquod congenitum judicium seu insitum et insculptum natura mentibus hominum, sed leges acceptas a patribus et quasi per manus traditas subinde posteritati. Ut de creatione rerum, de colendo Deo docuit posteros Adam, sic Cainum docuit, ne fratrem occideret. Mehr noch sagt die *Solid. declar.* II. §. 9. p. 630. aber auch im vollkommenen Widerspruch mit sich selbst. Sie sagt, die humana ratio habe noch notitiae illius scintillulam, quod sit Deus; wie sollte Dies aber ohne eine scintillula spiritualium virium möglich sein?

2) *Calvin.* Institut. l. II. c. 2. §. 13. p. 87.

Vorzüglich mag Dies China, das Reich der Mitte, beweisen, welches im Sinne seiner uralten Grundlagen recht eigentlich eine Theokratie zu sein bestimmt ist. Der Kaiser soll nur Gottes Stimme hören und das Organ derselben für das ganze Volk, die Familie des Fürsten, werden. Alle Uebel und Drangsale, die die Bürger dieses väterlichen Reiches quälen, werden Dem zufolge als göttlich verhängte Strafe des Ungehorsams gegen den unsichtbaren Herrscher betrachtet, und sittliche Besserung, Rückkehr zur frommen Einfalt der Väter als die Bedingung erneuerter Wohlfahrt des Landes angeschaut. Wer möchte hier eine Vertilgung der geistlichen Kräfte des Menschen vermuthen, hier, wo die religiöse Betrachtungsweise des ganzen Lebens so durchgeführt und in die innersten Elemente der Staatsverfassung und Staatsverwaltung aufgenommen ist? Wer hat noch je auch nur einige Bruchstücke aus den Schriften der chinesischen Weisen gelesen, ohne den Ernst des Lebens, die trefflichen Sittenvorschriften und die oft so tiefe Weisheit zu bewundern, die uns in denselben so häufig begegnet? Allerdings würde Melanchthon über die Tugenden des Lao-tseu, Congfu-tseu und Meng-tseu dieselbe Ansicht entwickeln, die er über die Seelenstärke des Sokrates, die Keuschheit des Xenokrates und die Mäßigkeit des Zeno vortrug, daß ihnen nämlich nur selbstsüchtige Rücksichten zum Grunde lägen, und sie daher für Laster müßten gehalten werden [1]). Wir sind allerdings nicht gesonnen, die chinesischen oder die griechischen Weisen als reine Tugendhelden, die, inwiefern sie nur auf sich selbst standen, vor Gottes Gericht bestehen möchten, zu verehren, und zu behaupten, daß alle ihre Bestrebungen aus einer gottgefälligen Quelle hervorgegangen seien; allein es handelt sich nicht darum, ob Jemand, der Christus nicht kennt, von seinem Lichte nicht erleuchtet und von seiner göttlichen Kraft nicht gestärkt ist, aus sich und durch sich rein und gerecht vor Gott werden möge, sondern die Frage ist, ob der gefallene Mensch

---

1) *Melancht.* loc. theolog. p. 22. Esto fuerit quaedam in Socrate constantia, in Xenocrate castitas, in Zenone temperantia . . . non debent pro veris virtutibus, sed pro vitiis haberi.

durch und durch verdorben, ob Alles, was er thue und sinne, Sünde[1]) und verdammlich[2]) sei, ob er sogar die religiös-sittliche Anlage verloren habe, ob jene Tugenden als etwas blos Aeusserliches betrachtet werden müssen, und in keinem tieferen Verhältnisse zum Menschen stehen, als körperliche Schönheit und Reichthum[3]). Dies läugnen wir, und läugnen es selbst auf die, jetzt freilich nicht gar zu große Gefahr hin, daß es uns Jemand zum Verbrechen anrechne, und uns als falsche Theologen bezeichne, gleichwie Philipp Melanchthon unsern edlen Vätern den Vorwurf machte, daß sie die philosophischen Studien in die Schulen eingeführt und die Lesung des Plato und Aristoteles empfohlen hätten, da doch jener voll von Hochmuth sei, welchen er leicht seinen Freunden mittheile, und dieser im Grunde nur streiten lehre[4]): daß jene ehrwürdigen Männer nur noch ihre besseren Vorstellungen und sittlichen Bestrebungen in ihrem Geiste empfangen konnten, hält der Katholik für den Beweis noch zurückgebliebener guter Kräfte; daß jene nicht gediegen, und diese nicht vollkommen, ja höchst unvollkommen und meist geradezu böse waren, für eine nothwendige Folge des Falles.

Wenden wir uns von den Chinesen zu den Hindus. Das Gefühl der Entfernung von Gott und des tiefen Falles der Menschheit zeigte sich bei denselben so rege, daß sie die eben so

---

1) *Melancht.* l. c. Negant tamen (Pelagiani) eam esse vim peccati originalis, ut *omnia* hominum opera, omnes hominum *conatus* sint peccata.

2) *Calvin.* Instit. l. II. c. 3. fol. 93. Die Ueberschrift des Kapitels heißt schon: Ex corrupta hominis natura nihil nisi *damnabile* prodire.

3) *Melancht.* l. c. Effundit autem hujusmodi virtutum umbras Deus in gentes, in impios quosvis, non aliter atque formam, opes et similia dona largitur. Also auf eine ganz mechanische Weise, so daß gar keine höhere geistige Thätigkeit dabei statt fand. Uebrigens war allerdings eine solche Ansicht consequent, da der Mensch keine geistigen Anlagen mehr zur Ausübung von Tugenden hatte.

4) Pseudotheologi nostri falsi caeco naturae judicio commendarunt nobis philosophica studia. Quantum in Platone tumoris est et fastus? Neque facile fieri mihi posse videtur, quin ab illa platonica ambitione contrahat aliquid vitii etc.

ernste als kindliche, und in Betracht der Fassungskräfte des jugendlichen Weltalters, welches die ewige, reine Idee des Menschen in Gott nur dann festzuhalten vermag, wenn sie ihr eine concrete Wirklichkeit in der Zeit gibt, sehr liebenswürdige Lehre von einer Präexistenz der Geister aufstellten, die um ihrer Sünden Willen von Gott auf diese Erde verstoßen seien. Sie betrachteten daher das ganze menschliche Leben als eine von Gott gnädig verliehene Frist zur Reinigung und Läuterung, wie Dies in dem bekannten Hollwellischen Fragmente so lebendig als klar ausgesprochen ist, und ausser den Hindus noch in Tibet, im Reiche der Birmanen, von den Siamesen u. s. w. geglaubt wird; auch wurde jene Idee in dem ganzen bürgerlichen Leben der Hindus, besonders aber in dem Verhältnisse der verschiedenen Kasten zu einander ausgeprägt. Wer kann, fragen wir nun, die Entfremdung von Gott schmerzlich empfinden, ohne noch irgend etwas Gottverwandtes, ohne das Bild Gottes in sich zu tragen? Waren die Mittel, die sie zur Wiedervereinigung mit Gott anwendeten, verkehrt; so waren sie es deßhalb, weil uns kein Name gegeben ist, in dem wir gerecht vor Gott werden möchten, als allein Jesus Christus; allein selbst in der oft krampfhaften, über Alles tragischen Anstrengung, wieder zu Gott zu gelangen, liegt das unwidersprechliche Zeugniß von einer aus der Brust des Menschen nicht vertilgten Sehnsucht nach dem ewigen Leben. Wer kann die Tempel auf Elephantine und Salsette betrachten, und den Indiern die Anlage zur Religiosität absprechen? Wer hat je ihre Lehre vom gegenwärtigen Zeitalter, dem Kali-Juga, und seinem Verhältnisse zu den früheren beherziget, ohne sich zu gestehen, daß sie in sich eine tiefe Empfindung des immer sich vergrößernden Verfalles der Menschheit nähren? Wer hat je ihre Lehre von den göttlichen Incarnationen kennen gelernt, ohne darin wenigstens eine entfernte Sehnsucht nach einer göttlichen Befreiung vom Falle anzuerkennen? Eine Sehnsucht, die sich im ganzen Alterthume findet. Artete der frühere indische Theismus mannichfach in Pantheismus aus, so ist die Ursache in der durch die Entwickelung der Sündhaftigkeit immer mehr geschwächten endlichen Vernunft zu suchen; daß aber kein Atheismus, die

vollendete Gottlosigkeit, zu Tage gefördert ward, ist dem unauslöschlichen Ebenbilde Gottes im Menschen zu danken.

Was möchte wohl ein Luther und Melanchthon, ein Musäus und Wigand, Flacius und Heßhuß erwiedert haben, wenn man ihnen die Lehre der Parsen vorgehalten hätte, die von der Unnatur des Bösen so tief ergriffen waren, daß sie sich das Dasein desselben in der guten Schöpfung nicht anders zu erklären wußten, als durch die Annahme eines für sich bestehenden bösen Princips, das dem Guten ewig entgegenwirke? Liegt hierin nicht sogar ein zarteres religiöses Gefühl verborgen, als in der oben vorgetragenen Ansicht Melanchthons, Calvins und Beza's, daß der gute, heilige Gott selbst zum Bösen antreibe, und desselben zur Ausführung seiner Zwecke bedürfe? Vermischten endlich auch die Parsen das physische und moralische Böse, hielten sie es wenigstens nicht gehörig auseinander; es berechtigt diese Erscheinung zu keinem Einwurfe gegen unser eben gefälltes Urtheil: die Reformatoren wären nämlich nur zur Erwägung einzuladen, daß es ihnen selbst nicht viel besser erging als den Parsen, und zwar unter ganz anderen Verhältnissen; denn diese kannten die christliche Lehre nicht, die Reformatoren aber bekämpften die Wahrheit, die dicht neben ihnen in ihrem reinen Glanze strahlte.

In der ganzen alten Welt gewahren wir ein Suchen nach Wahrheit. Man bedenke, wie viel Dies heißt! Hat sie auch Niemand aus sich heraus gefunden, denn sie muß dem Geschöpfe gegeben werden, so wurde sie doch ersehnt. Der ganz verdorbene Mensch, dem alle geistlichen Kräfte geraubt sind, in dem Gottes Ebenbild vertilgt ist, strebt aber nicht nach Wahrheit und kann nicht darnach streben. Gewiß wurde sie auch nur zu häufig in der geschöpflichen Welt gesucht, und nur selten gewann es der Mensch über sich, den Blick freudenvoll nach Oben zu richten; allein entdeckten wir auch nur Einen solchen, so mag es nicht mehr zweifelhaft bleiben, daß es der Mensch immer konnte, wenn er wollte, und die Freiheit, auch des gefallenen Menschen, ist bewährt.

Mit unendlichen Abstufungen von sittlichen Charakteren und religiösen Weisen macht uns die Geschichte bekannt: von dem häß-

lichsten Scheusale an bis zur Frömmigkeit hinauf, die innig rührt, finden sich durch unzählige Grade hindurch lebendige Beispiele; und hier sollte sich die sittliche Freiheit nicht kund thun, sondern nur eine äussere, bürgerliche Freiheit? Warum ward der Eine nicht, der sich unter denselben Verhältnissen bewegte, was der Andere in sittlich-religiöser Beziehung? Freilich, wenn auf Gott unbedingt Alles zurückgeführt, Alles nur als seine That betrachtet, und das Böse, wie das Gute, ursächlich auf ihn bezogen wird, dann mögen wir auch hierin keinen Beweis von der Wahrheit finden, daß auch der gefallene Mensch noch frei und durch sittlich-religiöse Kräfte ausgezeichnet sei, deren Verwendung ihm überlassen bleibe; dann mögen wir aber auch aufhören, von Gut und Bös überhaupt zu sprechen, und den Gedanken an einen heiligen Gott und an eine sittliche Zurechnung in die Reihe schöner Träume versetzen.

Die Geschichte bestätigt demnach die katholische Lehre von der Erbsünde, und unwidersprechlich stellt es sich heraus, daß der Mensch, obschon er tief fiel, doch nicht aus der Freiheit, und dem Ebenbilde Gottes herausgefallen ist, daß nicht Alles, was er sann und that, Sünde und verdammlich sein mußte, und daß er nicht bloß die Freiheit zum Sündigen genoß, wie die lutherischen Symbole versichern. Uebrigens befremdet es auch hier nicht, wenn wir die Ausschweifung der lutherisch-symbolischen Ansicht von dem vorchristlichen Weltalter betrachten, daß sich ihr im Verlaufe der Zeit eine andere Ausschweifung gegenüberstellte, die selbst die tiefsten Lehren des Evangeliums als heidnische Erbstücke auffasset, oder wenn es recht gut geht, das Christenthum für eine natürliche Entwickelung des Menschengeschlechts hält, und im Heidenthum eben darum auch eine, also abgesehen vom Falle, an sich nothwendige Bildungsstufe der Menschheit verehrt.

§. 8.

Lehre der Reformirten von der Erbsünde.

Die Reformirten gingen in ihrer Beschreibung von der Erbsünde und den Folgen derselben keineswegs ganz so weit, als die Lutheraner. Wir können überhaupt in mehr als einer Be-

ziehung beobachten, daß das erst durch Calvin geschaffene oder doch geordnete Lehrgebäude der Reformirten in mancher Beziehung unverkennbare Vortheile aus den Abwegen und Mißgriffen der früheren Reformatoren zog. Der wissenschaftliche und gelehrte Calvin zeigt sich darum auch da und dort billiger gegen die Katholiken, gibt ihre Lehre zuweilen nicht so sehr entstellt, wie seine Vorgänger, und verfährt überhaupt mit viel mehr Umsicht und Ruhe, als Luther. So geschah es, daß, gleichwie z. B. Zwingli's kalte, leere Ansicht vom Sacramente des Altars durch Calvin der wahren christlichen Lehre wieder um ein Bedeutendes näher gebracht wurde, auch in dem Lehrstücke, das wir eben behandeln, eine minder große Entfernung von der Wahrheit statt findet. Die rückgängige Bewegung, wo sie eintrat — denn sie erfolgte öfters auch nicht — wurde jedoch beinahe immer auf Rechnung der Klarheit und Bestimmtheit der Begriffe erkauft; und wenn die verschwundene allzugroße Härte erfreut, so ist die an ihre Stelle getretene Unsicherheit des Gedankens und ein gewisses Hin- und Herschwanken desto störender.

Calvin selbst drückt sich sehr verschieden über die Erbsünde und ihre Folgen aus. An einigen Orten sagt er ohne Einschränkung, das Bild Gottes sei im Menschen vernichtet worden [1]. An andern Orten spricht er Dasselbe also aus: der Mensch sei dergestalt aus dem Reiche Gottes verbannt, daß in ihm Alles, was auf das fromme Leben der Seele Bezug habe, ausgelöscht sei [2], und versichert, der Mensch erhalte die Organe für das Reich Gottes erst in der neuen Schöpfung in Christo Jesu wieder [3].

Diesen Bestimmungen stehen jedoch andere entgegen, in welchen keine völlige Vernichtung und gänzliche Aufhebung des Bildes

---

1) *Calvin.* Instit. l. III. c. 2. n. 12. Denique sicut primi hominis defectione deleri potuit ex ejus mente et anima imago Dei etc.

2) *Calvin.* Instit. l. II. c. 2. §. 12. p. 86. Unde sequitur, ita exulare a regno Dei, ut quaecunque ad beatam animae vitam spectant, in eo extincta sint.

3) *Calvin* Institut. l. III. c. 29. §. 2. p. 353. Ac ne glorietur, quod vocanti et ultro se offerenti saltem responderit, nullas ad audiendum esse aures, nullos ad videndum oculos affirmat (Deus), nisi quos ipse fecerit.

Gottes im Menschen ausgesprochen ist, sondern nur eine greuliche Entstellung, Verstümmelung und Befleckung desselben[1]).

Dieselbe Unbestimmtheit, dasselbe Schwanken kömmt zum Vorschein, wenn Calvin einzel die Kräfte untersucht, die dem sündigen und nicht erneuerten Menschen noch eigen seien; oder wenn er das nach dem Dogma der Katholiken auch im gefallenen Menschen gerettete freie Princip nach allen Beziehungen hin einer Prüfung unterwirft. Er bemerkt, die Vernunft (ratio, intellectus) und der Wille (voluntas) könnten aus dem Menschen nicht verdrängt werden, weil diese Vermögen den charakteristischen Unterschied des Menschen vom Thiere bildeten[2]). In dem Kreise der gesellschaftlichen Institutionen, der freien und mechanischen Künste, der Logik, Dialektik und Mathematik läßt er nun die Vernunft (besser den Verstand) recht rühmlich, auch bei den Heiden, sich bewegen, und macht gelegentlich einen derben Ausfall auf die unter den damaligen Protestanten so allgemein herrschende Verachtung der Philosophie[3]). Gelangt er nun aber zur Beschreibung der religiös-moralischen Kräfte, dann tritt die seltsamste Unbestimmtheit ein. Er stellt, Was die Erkenntniß Gottes betrifft, keineswegs in Abrede, daß einige Wahrheiten bei den, auch besonderer göttlicher Offenbarungen nicht gewürdigten Völkern da und dort zerstreut gefunden würden, und scheint deshalb die Annahme eines völligen Unterganges der geistlichen Kräfte nicht zu billigen[4]); allein er vernichtet die Hoffnung, die

---

1) *Calvin.* Instit. l. I. c. 15. §. 4. p. 57. Etsi demus, non prorsus exinanitam ac deletam in eo fuisse Dei imaginem, sic tamen corrupta fuit, ut, quidquid superest, horrenda sit deformitas. — Ergo quum Dei imago sit integra naturae humanae praestantia, quae refulsit in Adam ante defectionem, postea sic vitiata ac prope deleta est, ut nihil ex ruina, nisi confusum, mutilum, labeque infectum supersit etc.

2) *Calvin.* Instit. l. II. c. 2. §. 12. p. 86.

3) L. c. §. 15. fol. 88. Pudeat nos tantae ingratitudinis, in quam non inciderunt Ethnici poetae, qui et philosophiam, et leges et bonas omnes artes Deorum inventa esse confessi sunt.

4) L. c. §. 12. fol. 86. Hoc sensu dicit Joannes, lucem adhuc tenebris lucere, sed a tenebris non comprehendi: quibus verbis utrum-

dieses Zugeständniß gewährt, durch den Beisatz wieder, daß Gott wohl dergleichen Blitze in tiefer Nacht deßhalb vergönnt habe, um die Männer, denen sie zu Theil, oder vielmehr aufgenöthigt worden seien, durch ihr eigenes Geständniß verdammen zu können [1]; da ihnen nun die Entschuldigung, als seien sie mit den Wegen des Herrn unbekannt gewesen, unmöglich sei. Er scheint demnach wieder abgeneigt, jene Spuren von wahrer Erkenntniß Gottes als Erzeugniß und Eigenthum der höheren, mit Gott wirkenden, menschlichen Kräfte zu betrachten; er scheint sie vielmehr als die Folge ganz seltsamer und wunderlicher Einwirkung Gottes auf gewisse Menschen zu besonderen Zwecken aufzufassen, Was um so auffallender ist, als er anderwärts das Besorgtsein um einen guten Ruf aus dem Schamgefühle, und dieses aus dem angebornen Sinn für Recht und Tugend ableitet, worin schon der Saamen der Religion eingeschlossen sei [2]. So gewahren wir durchaus einen trefflichen, gesunden Sinn, der mit verirrten Gefühlen um den Sieg ringt, aber nach einem kurzen, frischen Ansatze, sich ihrer zu bemächtigen, immer wieder erliegt.

Ungefähr in ähnlicher Weise behandelt er die moralischen Erscheinungen der Vorwelt. Die Katholiken pflegten zuweilen auf Männer, wie Camillus, hinzuweisen, und aus dem Leben derselben die sittliche Freiheit, auch der Heiden, und gewisse Reste des Guten unter denselben zu beweisen; sie vertheidigten überdies den Satz, Gottes besondere, um der rückwärts wirkenden Verdienste Christi willen ertheilte Gnade, welche die übriggebliebenen guten Kräfte gestärkt habe, sei in vielen Erscheinungen unverkennbar [3]. Welchen Weg betritt nun Calvin, um dergleichen Er-

---

que clare exprimitur, in perversa et degenere hominis natura micare adhuc scintillas, quae ostendant, rationale esse animal et a brutis differre.

1) L. c. §. 18. fol. 89. Praebuit quidem illis Deus exiguum divinitatis suae gustum, ne ignorantiam impietati obtenderent: et eos interdum ad dicenda nonnulla impulit, quorum confessione ipsi convincerentur.

2) L. c. l. I. c. 15. n. 8.

3) *Constitut. Unigenitus* (*Harduin.* Concil. Tom. XI. fol. 1635.) verwirft daher folgende calvinisch-jansenistische Sätze: n. XXVI. Nullae

scheinungen zu erklären? Er bemerkt, es sei sehr leicht, durch dieselben über die wahre Natur des Verderbens sich täuschen zu lassen, und verkennt die schöneren Spuren eines sittlichen Geistes nicht geradezu. Allein er sagt, wir sollen uns hiebei einfallen lassen, daß hie und da Gottes Gnade hemmend einwirke, nicht um innerlich dem Menschen stärkend und reinigend zu Hülfe zu kommen, sondern um die sonst unfehlbaren Ausbrüche des Bösen mechanisch zu verhindern[1]). Die Weise des guten Camillus erklärt er hienach durch die Annahme, es möge dieselbe ein blos äusserliches, hypokritisches Wesen gewesen sein, oder die Wirkung der eben angedeuteten, das Böse in der Brust des Menschen mechanisch zurückhaltenden Gnade, die ihn um nichts besser als alle Uebrigen mache[2]). Durch solche mehr als mechanische Erklärungsversuche beweist Calvin unwidersprechlich, daß, wenn er auch von der Vernunft und dem Willen als nicht vertilgten und nicht vertilgbaren Seelenvermögen spricht, wodurch sich der Mensch vom Thiere unterscheide, er dabei doch keineswegs gemeint war, daß der Mensch aus jener unseligen Katastrophe eigentlich moralisch-religiöse Kräfte gerettet habe.

Indeß so wunderlich auch Calvin von dem nicht wiedergebornen Menschen urtheilt[3]), so weit, als die Lutheraner, verlor er sich

---

dantur gratiae, nisi per fidem. n. XXIX. Extra ecclesiam nulla conceditur gratia. Unter fides ist der Glaube an Christus zu verstehen.

1) *Calvin.* Instit. l. II. c. 3. p. 2. fol. 94. Exempla igitur ista monere nos videntur, ne hominis naturam in totum vitiosam putemus .... Sed hic succurrere nobis debet, inter illam naturae corruptionem esse nonnullum Dei gratiae locum, non quae illam purget, sed intus cohibeat.

2) L. c. §. 3. fol. 95. Quid autem, si animus parvus fuerit et contortus, qui aliud potius quidvis quam rectitudinem sectatus est? ... Quamquam haec certissima est et facillima hujus quaestionis solutio: non esse istas communes naturae dotes, sed speciales Dei gratias, quas varie et in certum modum profanis alioqui hominibus dispensat.

3) *Calvin.* Instit. l. II. c. 5. n. 19. Hier sagt er in Bezug auf den unter die Räuber Gefallenen, dessen sich der Samaritan erbarmte:

doch nicht. Wenn er lehrt, der Wille und die Vernunft seien auch nach dem Falle noch vorhanden, so ist wirklich das Glaubens- und das höhere Willens*vermögen* gemeint. Jene Stellen nämlich, in welchen er auch das Vermögen dem Gefallenen abzusprechen scheint — und es gibt deren sehr viele — müssen durch andere ergänzt werden, in welchen er ausdrücklich sagt, daß, wenn er von einer Vertilgung des Willens spreche, er nur das wirkliche gute Wollen, nicht das Willensvermögen verstehe [1]; so daß die von den Lutheranern verworfene Vorstellung Victorin Strigels gerade die Calvinistische zu sein scheint.

Von der Concupiscenz, wie aus dem bisherigen Vortrage schon einleuchten muß, stellt übrigens Calvin ungefähr denselben Begriff auf, wie die lutherischen Bekenntnißschriften [2], nur daß er sich dieses Kunstwortes eben nicht gerne bedient, woher es

---

Neque enim dimidiam homini vitam reliquit Dei verbum, sed penitus interisse docet, quantum ad beatae vitae rationem. Die Katholiken beriefen sich nämlich auf diese Parabel, um zu zeigen, daß der gefallene Mensch noch einige Lebenskräfte habe. Dann: Stet ergo nobis indubia ista veritas, quae nullis machinamentis quatefieri potest: mentem hominis sic alienatam prorsus a Dei justitia, ut nihil non impium, contortum, foedum, impurum, flagitiosum concipiat, concupiscat, moliatur: cor peccati veneno ita penitus delibutum, ut nihil, quam corruptum foetorem efflare queat.

1) Instit. l. II. c. 3. n. 6. Voluntatem dico aboleri, non quatenus est voluntas: quia in hominis conversione *integrum manet, quod primae est naturae: creari etiam novam dico, non ut voluntas esse incipiat, sed ut vertatur ex mala in bonam.* Haec in solidum a Deo fieri affirmo. Cfr. l. c. c. 5. n. 16. wo er zugibt, daß das Gute, das durch uns geschieht, auch unser genannt werden könne, weil das Willensvermögen unser sei.

2) L. c. l. II. c. 1. n. 8. Neque enim natura nostra boni tantum inops et vacua est; sed malorum omnium adeo fertilis et ferax, ut otiosa esse non possit. Qui dixerunt esse concupiscentiam, non nimis alieno verbo usi sunt, si modo adderetur (quod minime conceditur a plerisque, den Katholiken nämlich) quidquid in homine est, peccatum est, ab intellectu ad voluntatem, ab anima ad carnem usque, haec concupiscentia inquinatum refertumque esse.

denn auch wohl zu erklären sein wird, daß auch die reformirten Symbole dasselbe nur äusserst selten gebrauchen[1]).

Was die reformirten Bekenntnißschriften betrifft, so können sie in mehrere Classen eingetheilt werden, indem diejenigen, welche unter dem näheren oder entfernteren Einflusse Zwingli's ausgefertigt wurden, sich sehr erheblich von denen unterscheiden, in welchen Calvins Geist weht. In der Tetrapolitana ist das Lehrstück von der Erbsünde gar nicht besonders behandelt, sondern nur im Artikel von der Rechtfertigung nebenbei berührt, eine Erscheinung, zu deren Erklärung Zwingli's Darstellung von der Erbsünde weiter unten noch vorgelegt werden wird.

Die ältesten helvetischen Confessionen (II. und III.) sprechen sich mit vieler Besonnenheit und Umsicht aus, und könnte man nur ihres Geistes versichert sein, d. h. wären wir nur gewiß, daß ihre eben gerühmte Eigenthümlichkeit nicht aus demselben Grunde zu Tage gefördert ward, aus welchem die Tetrapolitana von der Erbsünde gar nicht besonders zu sprechen für gut fand, so könnte sich sogar der Katholik vollkommen zufrieden erklären[2]).

An die helvetischen Confessionen schließt sich die anglicanische an, die überall schroffes Wesen gerne zu vermeiden sucht[3]).

---

1) Außer *Confess. Anglic.* art. IX. p. 130. erinnere ich mich nicht mehr, es gelesen zu haben.

2) *Confess. Helvet.* II. c. XIII. p. 95. Atque haec lues, quam originalem vocant, genus totum sic pervasit, ut nulla ope irae filius inimicusque Dei, nisi divina per Christum curari potuerit. Nam si quid bonae frugis superstes est, vitiis nostris assidue debilitatum in pejus vergit. Superest enim mali vis, et nec rationem persequi, nec mentis divinitatem excolere sinit. Was heißt mentis divinitas? *Confess. Helvet.* III. c. 2. p. 103. Confitemur, hominem ab initio secundum Dei imaginem et justitiam et sanctitatem a Deo integre factum. Est autem sua sponte lapsus in peccatum, per quem lapsum totum humanum genus corruptum et damnationi obnoxium factum est. Hinc natura nostra vitiata est, ac in tantam propensionem ad peccatum devenit, ut nisi eadem per spiritum sanctum redintegretur, homo per se nihil boni faciat, aut velit.

3) *Confess. Anglic.* art. IX. p. 129. Peccatum originale non est, ut fabulantur Pelagiani, in imitatione situm, sed est vitium et depra-

Die erste (nicht älteste) helvetische, die gallische, belgische und schottische dagegen drückten Calvins Lehre ganz aus: der Mensch ist durch und durch, ganz und gar verdorben [1]). Jedoch begegnen wir auch manchen Halbheiten und Unentschiedenheiten in denselben, wie bei Calvin. Merkwürdig ist es übrigens, daß das erste helvetische Symbolum die lutherische Ansicht, daß der gefallene Mensch nicht einmal mehr das Willens- und Erkenntnißvermögen für das Reich Gottes besitze, gerade für manichäisch erklärt [2]).

Noch verdient folgende Erscheinung unsere Aufmerksamkeit. Auch die reformirten Symbole betrachten die wirklichen Sünden nur als das Heraustreten der Ursünde, als das allmählige Offenbarwerden derselben in einzelen, begrenzten Erscheinungen; auch ihnen ist Adams Sünde die einzige, die einige Quelle, woraus alle schöpfen, ohne sie je zu erschöpfen, die unendliche, stets rege und wirksam, einen Ausdruck zu finden, und wenn sie ihn gefunden, unbefriedigt, abermals einen neuen zu suchen [3]). Mit Recht

---

vatio naturae cujuslibet hominis ex Adamo naturaliter propagati, qua fit, ut ab originali justitia quam longissime distet, ad malum sua natura propendeat, et caro semper adversus spiritum concupiscat, unde in quoque nascentium iram Dei atque damnationem meretur.

1) *Confess. Helvet.* I. c. VIII. IX. p. 15 sq. *Gall.* c. X — XI. p. 114. *Scot.* art. III. p. 146. *Belg.* c. XIV. p. 178. Die ungarische spricht gar nicht von der Erbsünde, jedoch aus anderen Gründen, als die Tetrapolitana. Was die im Texte berührten Disharmonien betrifft, so bietet deren die erste helvetische mehrere dar, auf die wir uns hier nicht einlassen können, da wir zu sehr ins Detail eingehen müßten. Die belgische sagt z. B. durch die Erbsünde sei der Mensch ganz von Gott getrennt worden, und weiter unten läßt sie ihm doch noch einige vestigia exigua der früheren gottebenbildlichen Gaben.

2) *Confess. Helvet.* I. c. IX. p. 19. Non sublatus est quidem homini intellectus, non erepta ei voluntas, et prorsus in lapidem vel truncum est commutatus .... p. 21. Manichaei spoliabant hominem omni actione, et veluti saxum et truncum faciebant, was sich wegen der Hervorhebung der eigenthümlichen lutherischen Ausdrücke auch nur auf die lutherischen Vorstellungen beziehen kann.

3) *Confess. Belg.* c. XV. p. 179.

mochten die Katholiken entgegnen, daß dieser Ansicht zufolge an sich alle Sünden gleich sein müßten, indem nach den Grundsätzen eines falschen Realismus die Person ganz in der Natur, das Einzelwesen im Allgemeinen aufgehend gedacht werde, und die Erscheinung, daß nicht alle Unbekehrten auf gleiche Weise Schurken und Bösewichter, nicht alle Bruder= und Vatermörder, Räuber und Giftmischer seien, keineswegs von den Reformirten durch den verschiedenen Gebrauch der Freiheit, welche gemäß ihrer Lehre Niemand besitzt, erklärt werden könne; daß also das Urübel nach den Grundsätzen Calvins mit blinder Nothwendigkeit fortwirke, und in jedem Menschen ein ganz bereitwilliges, weil unfreies Organ finde, seine abscheulichsten Tücken zu vollziehen. Es könne darum lediglich nur als Zufall begriffen werden, wenn der Eine als ein furchtbarer Verbrecher, der Andere als ein wohlgesitteter Mensch erscheine; im Grunde sei Dieser so nichtswürdig als Jener; die Allen gleiche und von Niemanden irgendwie zu hemmende Sündhaftigkeit offenbare sich nur bald da bald dort in heftigeren Explosionen. Die erste helvetische Confession verwahrt sich nun gegen diese und dergleichen Folgerungen, und verdammt die Jovinianer, Pelagianer und Stoiker, welche die Gleichheit aller Sünden lehrten![1] Sie selbst aber kann wohl keine andere Verschiedenheit der Sünden feststellen wollen, als die der äusseren Erscheinung, nach welcher freilich vielleicht nicht eine Sünde der andern gleich ist. Jedoch verehren wir in dieser Verwahrung ein gesundes Gefühl, eine erfreuliche Ahnung der tiefen, mit keinem Worte hinlänglich zu bezeichnenden Verirrung, von welcher die Reformation ausging.

Die Lehre der reformirten Symbole von der bösen Lust (Concupiscentia) setzen wir nicht ausführlich auseinander, da sie nicht wesentlich von der orthodox lutherischen Ansicht abweicht. Was endlich den Tod des Leibes betrifft, so wird derselbe, wie in der katholischen Kirche, als eine Folge der Erbsünde angesehen[2].

1) *Confess. Helv.* I. c. VIII. p. 17.

2) *Confess. Belg.* c. XIV. p. 178. Quo morti corporeae et spirituali obnoxium reddidit. *Helvet.* I. c. VIII. p. 17. Per mortem itaque intelligimus non tantum corpoream mortem etc.

§. 9.

Zwingli's Ansicht von der Erbsünde.

Zur Erläuterung einiger Erscheinungen in den reformirten Symbolen theilen wir als Anhang die Lehre Zwingli's von der Erbsünde mit. Dieser Reformator wagt den Versuch, nicht blos nach den biblischen Andeutungen das Wesen des Erbübels zu bestimmen, sondern auch psychologisch die Sünde Adams zu erklären, einen Versuch, dem er durchaus nicht gewachsen war, der weit hinter früheren Bestrebungen, dieses geheimnißvolle Dunkel zu erhellen, zurücksteht, ja im Grunde gar nichts erklärt, und die Erbsünde schon voraussetzt. Zuerst belästigt Zwingli den ernsten Leser mit einem unzeitigen Witze, indem er sagt: es sei eine sehr üble Vorbedeutung für den künftigen Ehemann gewesen, daß Eva aus einer Rippe des schlafenden Adam gebildet worden sei; denn es habe sich an die Beobachtung, daß ihr Gatte nicht einmal während einer solchen Operation aufgewacht und zur Besinnung gekommen sei, von selbst der lose Gedanke anschließen müssen, ihre Ehehälfte könnte wohl leicht getäuscht und hintergangen werden. Satan habe nun Evens aufkeimenden Unternehmungsgeist, dabei aber auch ihre Unerfahrenheit in allen Ränken bemerkt; der inneren Lust, einen Streich zu spielen, und der mit derselben im Mißverhältnisse stehenden Unbeholfenheit in gleicher Weise zu Hilfe kommend, habe er ihr nun alle Mittel und Wege zum Betruge des Mannes dargeboten, wovon die erste Sünde die Folge gewesen sei. Der über die Sünde scherzende Mann sagt hierauf ernster, aus der ganzen Art der satanischen Verführung und den gemachten Anerbietungen insbesondere sei leicht zu entnehmen, daß die Selbstliebe Adams die Ursache seiner Sünde geworden, aus der Selbstliebe fließe mithin auch das ganze menschliche Elend. Da nun aber allen Gesetzen der erscheinenden Welt gemäß nur Gleiches aus Gleichem entstehe, so würden von seinem Falle an alle Menschen mit der Selbstliebe, dem Keime alles moralisch Bösen, geboren. Hierauf beschreibt Zwingli die Erbsünde, die an sich nicht Sünde sei, als Naturanlage zum Sündigen, als Hang und Neigung zur Sünde, und sucht sich durch folgende Vergleichung klar zu machen. Ein junger Wolf sei nach allen Beziehungen hin der

Naturanlage nach Wolf, d. h. Derjenige, der vermöge angeborner Wildheit die Schafe zerreiße und verschlinge, wenn er auch noch keines wirklich zerrissen habe, und die Jäger, welche ihn irgendwo entdeckten, behandelten ihn, wie einen älteren, da sie ganz überzeugt seien, er werde zuverläßig auch, sobald er herangereift sei, gleich den übrigen die Heerden anfallen und seine Verwüstungen beginnen. Die Naturanlage sei die Erbsünde oder der Erbfehler; der einzele Raub die sich aus jener entwickelnde wirkliche Sünde, die zugleich auch Sünde im eigentlichen Sinne sei, während jene weder für Sünde, noch für Schuld gehalten werden dürfe [1]).

Diese Darstellung, wie sie Nichts erklärt, so ist sie zugleich ächt protestantisch. Daß sie Nichts erkläre, erhellt daraus, daß die Selbstliebe, besser wohl Eigenliebe, schon als die Ursache der Sünde Adams dargestellt wird, welche demnach schon vor dem Falle verborgen in ihm war und durch die satanische Vermittelung nur in die erscheinende Welt eingeführt wurde, nur zum Ausbruche kam. Dieselbe Eigenliebe wird aber auch als die sich auf Adams Nachkommen aus seiner Sünde verbreitende Wirkung, als die Naturanlage aller seiner Söhne dargestellt, so daß die Erbsünde als das dem Adam schon anerschaffene Verderben erscheint und eigentlich nicht als ein Erbe von Adam, sondern vielmehr als eine Einpflanzung Gottes betrachtet werden muß.

---

1) *Zwingli* de peccato origin. declarat. Opp. Tom. II. fol. 117. Quam ergo tandem causam tam imprudentis facti aliam esse putemus, quam amorem sui? etc. Habemus nunc praevaricationis fontem, φιλαυτίαν scilicet, hoc est sui ipsius amorem: ex hoc manavit quidquid uspiam est malorum inter mortales. Hoc mortuus jam homo filios degeneres procreavisse neutiquam cogitandus est: non magis, quam quod ovem lupus aut corvus cygnum pariat . . . Est ergo ista ad peccandum amore sui propensio peccatum originale: quae quidem propensio non est proprie peccatum, sed fons quidem et ingenium. Exemplum dedimus de lupo adhuc catulo ... Ingenium ergo est peccatum sive vitium originale: rapina vero peccatum, quod ex ingenio dimanat, id ipsum peccatum actu est, quod recentiores actuale vocant, quod et proprie peccatum est.

Aber eben darum ist diese Erklärung auch ächt protestantisch, indem durch dieselbe Gott ehrlich und unbefangen als die Ursache der Sünde betrachtet wird, und alle einzelen wirklichen Sünden nur als nothwendige Entwickelungen, als die Erscheinungsformen der Naturanlage aufgefaßt werden, Was trefflich durch den jungen, unfreien Wolf, der ohne freies Princip dem Instincte nicht widerstehen kann, anschaulich gemacht ist. Daher betrachtet auch Zwingli die Erbsünde mit Recht nicht als Sünde, sondern nur als Uebel, das der Natur anklebt, aber inconsequent ist es, wenn er die wirklichen Sünden als Sünden betrachtet wissen will, da sie ja nur nothwendige Entwickelungen der Naturanlage sind: auch wäre es seinen früher schon vorgelegten Grundsätzen über die Ursache des Bösen angemessen gewesen, wenn er gar kein sittliches Vergehen als eine Schuld contrahirend angesehen hätte.

Drittes Capitel.

Gegensätze in der Lehre von der Rechtfertigung.

§. 10.

Allgemeine Darstellung der Weise, in welcher der Mensch nach den verschiedenen Confessionen gerechtfertigt wird.

Die Verschiedenheit der Auffassung des Falles der Menschheit ist begreiflich von dem entscheidendsten Einfluß auf die Lehre von der Erhebung aus dem Falle. Die Behandlung dieser Lehre aber wird für uns um so wichtiger, und nimmt alle Aufmerksamkeit um so mehr in Anspruch, als die Reformatoren gerade in der vermeintlichen Verbesserung der katholischen Betrachtungsweise von der Rechtfertigung des Menschen ihr Hauptverdienst suchten, was besonders die Schmalkaldischen Artikel hervorheben. Sie nennen diesen Gegenstand nicht nur den ersten und wichtigsten, sondern auch denjenigen, ohne dessen Bestand die Widersager des Protestantismus vollkommen Recht hätten, und siegreich aus dem Streite hervorgingen [1]). Uebereinstimmend hiemit sagt Luther in seinen Tischreden ganz kurz und bündig: „fällt aber die Lehre,

1) Pars II. §. 3. cf. *Solid. Declar.* III. p. 653.

so ist es mit uns gar aus." Wir werden zuerst die verschiedenen Darstellungen, welche die entgegengesetzten Confessionen von dem Processe der Wiedergeburt geben, ganz allgemein vorlegen, und hierauf in die Einzelheiten mit der möglichsten Genauigkeit eingehen.

Nach dem Concilium von Trient verhält es sich also: Der von Gott entfernte Sünder wird, ohne irgend ein Verdienst aufweisen, d. h. ohne irgend einen Anspruch auf Begnadigung, auf verzeihende Barmherzigkeit machen zu können, zum göttlichen Reiche zurückgerufen[1]). Der göttliche, an ihn um Christi willen ergehende Ruf spricht sich nicht blos durch die äußere Einladung mittels der Verkündigung des Evangeliums aus, sondern zugleich durch eine innere Thätigkeit des heiligen Geistes, der die schlummernden Kräfte des mehr oder weniger in sittlichen Todesschlaf verfallenen Menschen erweckt, und denselben antreibt, sich mit der Kraft von Oben zu verbinden, um eine entgegengesetzte Lebensrichtung zu gewinnen und die Gemeinschaft mit Gott zu erneuern, (zuvorkommende Gnade). Hört der Sünder auf den an ihn ergangenen Ruf, so ist der Glaube an Gottes Wort die erste Folge der in genannter Weise zusammen wirkenden göttlichen und menschlichen Thätigkeit. Der Sünder vernimmt das Dasein einer höheren Weltordnung, und mit voller, früher nie geahnter Gewißheit ist er von derselben überzeugt. Die höheren Wahrheiten

---

1) *Concil. Trident.* Sess. VI. c. 5. Declarat praeterea, ipsius justificationis exordium in adultis a Dei per Christum Jesum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab ejus vocatione, qua, nullis eorum existentibus meritis, vocantur; ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando disponantur: ita ut tangente Deo cor hominis per spiritus sancti illuminationem, neque homo ipse omnino nihil agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest, neque sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. Unde in sacris litteris, cum dicitur: convertimini ad me, et ego convertar ad vos, libertatis nostrae admonemur. Cum respondemus: Converte nos domine ad te, et convertemur, Dei nos gratia praeveniri confitemur.

und Verheißungen, die er vernimmt, insbesondere die Kunde, Gott habe so sehr die Welt geliebt, daß er seinen Eingebornen für sie dahin gab, und Allen Vergebung der Sünde um der Verdienste Christi willen anbiete, erschüttern den Sünder. Indem er, Was er ist, mit Dem vergleicht, was er nach dem geoffenbarten Willen Gottes sein soll; indem er erfährt, so groß sei die Sünde und das Verderben der Welt, daß es nur durch die Dazwischenkunft des Sohnes Gottes getilgt werden könne, gelangt er zur wahren Selbstkenntniß, und wird zugleich mit Furcht vor der Strafgerechtigkeit Gottes erfüllt. Er wendet sich nun an die göttliche Barmherzigkeit in Christo Jesu, und faßt die vertrauensvolle Hoffnung, daß auch ihm um der Verdienste des Erlösers willen Gottes Huld und Vergebung der Sünde zu Theil werden möge. Aus demselben Blicke auf die unendliche Menschenfreundlichkeit Gottes entzündet sich in der Brust des Menschen ein Funke göttlicher Liebe, der Haß und der Abscheu gegen die Sünde erwachen, und der Mensch thut Buße[1]). So wird durch die ineinanderwirkende Thätigkeit des heiligen Geistes und des mit Freiheit sich ergebenden Menschen die eigentliche Rechtfertigung eingeleitet. Bleibt nämlich dieser dem begonnenen heiligen Werke treu, so theilt sich nun der göttliche Geist, heiligend und sündenvergebend zugleich in seiner Fülle mit, und gießt die Liebe Gottes in das Herz des Menschen aus, so daß dieser von der Sünde in ihrer tiefsten Wurzel befreit und innerlich erneuert wird, ein neues, gottgefälliges Leben lebt, d. h. vor Gott wirklich gerecht

---

1) L. c. c. 6. Disponuntur ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud imprimis, a Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem, quae est in Christo Jesu, et dum peccatores se intelligentes, a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque, tanquam omnis justitiae fontem, diligere incipiunt, ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem etc.

ist, wahrhaft gute Werke, als Früchte des erneuerten Geistes, der geheiligten Gesinnung wirkt, von Gerechtigkeit zu Gerechtigkeit fortschreitet, und in Folge seiner jetzigen durch die Verdienste Christi und dessen Geist erworbenen religiös-sittlichen Beschaffenheit der himmlischen Seligkeit theilhaftig wird[1]). Jedoch erfreut sich auch der Gerechte ohne besondere Offenbarung der schlechterdings untrüglichen Gewißheit nicht, daß er unter die Auserwählten gehöre.

Die lutherische Betrachtungsweise hingegen ist diese: Wenn der Sünder durch die Predigt des Gesetzes, dessen Nichterfüllung sich ein Jeder bewußt ist, eingeschüchtert und der Verzweiflung nahe gebracht ist, wird ihm das Evangelium verkündet, und in demselben der Trost, daß Christus das Lamm Gottes sei, das die Sünden der Welt trägt. Mit einem von Schrecken und Furcht erfüllten Herzen ergreift er die Verdienste des Erlösers durch den Glauben, der allein gerecht macht. Gott erklärt den Gläubigen um der Verdienste Christi willen für gerecht, ohne daß er es in der That ist; obschon freigesprochen von der Schuld und Strafe, wird er doch von der Sünde (Erbsünde) nicht befreit; die angeborne Sündhaftigkeit bleibt vielmehr auch im Gerechten, obwohl nicht mehr in ihrer alten Kraft. Ist es nämlich dem Glauben vorbehalten, allein vor Gott gerecht zu machen, so ist er doch nicht allein; vielmehr schließt sich an die Rechtfertigung die Heiligung an, und der Glaube offenbart sich in guten Werken, die seine Früchte sind. Die Rechtfertigung vor Gott und die Heiligung dürfen jedoch, ungeachtet ihrer engen Verbindung, durchaus nicht als Eins und Dasselbe betrachtet werden, weil Dies die Gewißheit der Sündenvergebung und Seligkeit, eine Gewißheit, die eine wesentliche Eigenschaft des christlichen Glau-

---

1) L. c. c. 7. Hanc dispositionem, seu praeparationem justificatio ipsa consequitur, quae non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex injusto fit justus, et ex inimico amicus, ut sit haeres secundum spem vitae internae . . . . Ejusdem sanctissimae passionis merito per spiritum sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur etc.

bens ist, unmöglich machte. Das ganze Werk der Wiedergeburt ist endlich Gottes That allein, und der Mensch verhält sich schlechthin leidend dabei. Gottes That geht nicht nur dem Thun des Menschen voran, als müßte oder könnte dieser nachkommen, als wirkte dieser mit jenem und sonach Beide zusammen; der heilige Geist ist vielmehr ausschließend thätig, auf daß Gott allein der Ruhm zukomme, und jede Anmaßung menschlichen Verdienstes unmöglich werde[1]).

Die Reformirten stimmen im Grunde den Lutheranern bei, jedoch finden einige Verschiedenheiten statt. Calvin tadelt es, wenn die wittenbergischen Reformatoren dem Gesetze allein die Bestimmung zuweisen, das Gefühl der Sünde und das Bewußtsein der Schuld zu erregen; er meint vielmehr, daß dem Evangelium gleich anfangs seine Stelle gebühre, und mittels der Entwickelung der göttlichen Barmherzigkeit in Christo Jesu der Sün-

---

1) *Solid. Declar.* V. de lege et Evangel. §. 6. p. 678. Peccatorum cognitio ex lege est. Ad salutarem vero conversionem illa poenitentia, quae tantum contritionem habet, non sufficit: sed necesse est, ut fides in Christum accedat, cujus meritum, per dulcissimam et consolationis plenam Evangelii doctrinam, omnibus resipiscentibus peccatoribus offertur: qui per legis doctrinam perterriti et prostrati sunt. Evangelion enim remissionem peccatorum non securis mentibus, sed perturbatis et vere poenitentibus annuntiat. Et ne contritio et terrores legis in desperationem vertantur, opus est praedicatione Evangelii: ut sit poenitentia ad salutem. *Apolog.* IV. §. 45. p. 87. Fides illa, de qua loquimur, existit in poenitentia, hoc est, concipitur in terroribus conscientiae, quae sentit iram Dei adversus nostra peccata et quaerit remissionem peccatorum et liberari a peccato. *Apolog.* IV. de justif. §. 26. p. 76. Igitur sola fide justificamur, intelligendo justificationem, ex injusto justum effici, seu regenerari. §. 19. p. 72. Nec possunt acquiescere perterrefacta corda, si sentire debent se propter opera propria, aut propriam dilectionem, aut legis impletionem placere, quia haeret in carne peccatum, quod semper accusat nos. §. 25. p. 75. Dilectio etiam et opera sequi fidem debent, quare non sic excluduntur, ne sequantur, sed fiducia meriti dilectionis aut operum in justificatione excluditur.

der auf seinen verworfenen Zustand müsse aufmerksam gemacht werden, so daß dem Glauben die Reue folge[1]).

Daß die harte Bemerkung Calvins zu der Stelle, worin er das eben bezeichnete Verhältniß zwischen der Reue und dem Glauben ausspricht, die Bemerkung nämlich, daß Diejenigen gar Nichts von dem Wesen des Glaubens verstünden, die das Verhältniß anders auffaßten, als er, nicht so ganz und gar ungegründet sei, und auf keiner leeren Streitsucht beruhe, wird sich weiter unten sehr klar ergeben, wo gezeigt werden wird, daß dem Calvin die Reue etwas ganz Anderes ist, als im lutherischen Systeme der Schrecken über die Sünde, und nach jenem nicht minder die Rechtfertigung und Heiligung in einer lebendigen Verbindung erscheinen.

Bedeutender ist indeß die Abweichung der Reformirten von den lutherischen Symbolen, daß jene behaupten, nur in den von Ewigkeit her Auserwählten wirke Gott, um sie zu rechtfertigen und zur Wiedergeburt zu führen; diese hingegen mit den Katholiken die unbedingte Prädestination verwerfen. Endlich dringen die Reformirten mit noch größerer Heftigkeit auf die Gewißheit, die der Gläubige von seiner künftigen Seligkeit haben müsse.

Hienach ergibt sich, daß 1) die Unterscheidungslehren in Betreff des Verhältnisses der Thätigkeit Gottes und des Menschen in dem Geschäfte der Wiedergeburt, und hiemit 2) zugleich die Lehre von der Prädestination; 3) die Gegensätze in dem Begriffe von der Rechtfertigung; 4) von dem Glauben und 5) den Werken, 6) von der Gewißheit der Seligwerdung behandelt werden müssen.

---

1) *Calvin.* Institut. l. III. c. 3. §. 1. fol. 209. Proximus autem a fide ad poenitentiam erit transitus; quia hoc capite bene cognito, melius patebit, quomodo sola fide et mera venia justificetur homo, ne tamen a justitiae imputatione separetur realis (ut ita loquar) vitae sanctitas, poenitentiam vero non modo fidem continuo subsequi, sed ex ea nasci, extra controversiam esse debet. — Quibus videtur, fidem potius praecedere poenitentiae, quam ab ipsa manare vel proferri, tanquam fructus ab arbore, nunquam cjus vis fuit cognita et nimium levi argumento ad id sentiendum moventur.

Sind alle diese Puncte vorerst einzel durchgeführt, so werden sich zusammenfassende Betrachtungen über das Wesen und die tiefere Bedeutung des, durch die verschiedene Auffassung der Lehre von der Rechtfertigung gebildeten, Gegensatzes der Confessionen leicht verständlich und vielfach unterrichtend von selbst anschließen. Alsdann wird sich auch für Denjenigen, der nach der vorgelegten allgemeinen Uebersicht keine so bedeutenden praktischen und theoretischen Differenzen vermuthete, daß durch dieselben eine Kirchentrennung gerechtfertigt werden konnte, klar herausstellen, daß die katholische Kirche gegen die neue Ansicht ihre uralte Lehre unmöglich austauschen, ja Beide nicht einmal in sich nebeneinander dulden durfte. Die genaue Erörterung der Einzelheiten wird die Gegensätze, die in allgemeiner Darstellung sich leicht verwischen, erst recht anschaulich machen, worauf sodann die angekündigten Betrachtungen das schlechthin Unverträgliche beider Gegensätze in Einem und Demselben darthun, und auf die höchst wichtigen Interessen, welche die Katholiken in Festhaltung des Ihrigen vertraten, vollständig aufmerksam machen werden.

§. 11.

Von dem Verhältnisse der Thätigkeit Gottes zu der des Menschen bei der Wiedergeburt nach dem katholischen und lutherischen Systeme.

Nach den katholischen Grundsätzen treffen im heiligen Werke der Wiedergeburt zwei Thätigkeiten zusammen, die göttliche und die menschliche und durchdringen sich, wenn dasselbe gelingt; so daß es Ein gottmenschliches Werk ist. Gottes heilige Kraft geht erregend, erweckend und belebend voran, ohne daß jedoch der Mensch dieselbe verdienen, oder herbeirufen, oder ersehnen könnte; aber der Mensch muß sich aufregen lassen und mit Freiheit folgen[1]).

---

1) *Concil. Trident.* Sess. VI. c. V. . . ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem eidem gratiae libere assentiendo et cooperando disponantur, ita ut, tangente Deo cor hominis per spiritus sancti illuminationem, neque homo ipse omnino nihil agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam

Gott bietet seine Hilfe an, um vom Falle zu erheben, aber der Sünder muß einwilligen, und dieselbe in sich aufnehmen; sie aufnehmend wird er vom göttlichen Geiste aufgenommen und allmählig, wenn auch in diesem Leben niemals vollkommen, durch treues Mitwirken zu jener Höhe wieder emporgebracht, von der er herabgestürzt ist. Gottes Geist wirkt nicht absolut nöthigend, obschon er dringend thätig ist; seine Allmacht setzt sich an der menschlichen Freiheit selbst eine Schranke, die sie nicht durchbrechen will, weil ein unbedingtes Eindringen in dieselbe eine Vernichtung der moralischen Weltordnung herbeiführte, welche die ewige Weisheit auf die Freiheit gegründet hat. Mit Recht und ganz ihrem tiefsten Wesen gemäß hat demnach auch die katholische Kirche den Jansenistisch-Quesnell'schen Satz verworfen, daß der Allmacht Gottes die menschliche Freiheit weichen müsse[1]; ein Satz, der unmittelbar die Lehre von einer ganz unbedingten Vorherbestim-

---

et abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. Unde in sacris literis cum dicitur: convertimini ad me, et ego convertar ad vos libertatis nostrae admonemur. Cum respondemus: converte nos domine ad te, et convertemur: Dei nos gratia praeveniri confitemur. Can. IV. Si quis dixerit, liberum arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat, ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere, anathema sit.

1) *Constit. Innocent Pap. X.* ap. *Hard.* Concil. Tom. XI. fol. 143. verwirft den Satz n. 2. Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur, und die *Constit. Unigenitus* (*Hard.* l. c. fol. 1634.) n. XIII. Quando Deus vult animam salvam facere, et eam tangit interiori gratiae suae manu, nulla voluntas humana ei resistit. n. XVI. Nullae sunt illecebrae, quae non cedant illecebris gratiae: quia nihil resistit omnipotenti. n. XIX. Dei gratia nihil aliud est, quam ejus omnipotens voluntas: haec est idea, quam Deus ipse nobis tradit in omnibus suis scripturis. n. XX. Vera gratiae idea est, quod Deus vult sibi a nobis obediri et obeditur; imperat et omnia fiunt, loquitur tanquam dominus, et omnia sibi submissa sunt.

mung Gottes zur Folge hat, und von Jenen, die nicht zur Wiedergeburt gelangen, aussagt, daß sie sich nicht selbst verworfen haben, sondern von Gott schlechthin verworfen würden, da die Berührung derselben durch Gottes Geist auch ihre Freiheit zum Glauben und zum heiligen Gehorsam würde bestimmt haben.

Es ist unschwer einzusehen, daß diese vorgelegte Lehre der katholischen Kirche durch ihre Betrachtungsweise der Erbsünde bedingt sei; denn hätte sie eine völlige Vertilgung aller guten Keime und eine Vernichtung der Freiheit des Menschen durch den Fall behauptet, so könnte sie auch von keiner Mitwirkung desselben, von keinen Kräften in ihm, die angeregt, neubelebt und unterstützt werden sollten, sprechen. Der Mensch, der alle Verwandtschaft und alles Ebenbildliche mit Gott verloren hätte, wäre nicht einmal mehr fähig, Gottes Einwirkung zur Vollziehung einer Wiedergeburt aufzunehmen, da die göttliche Thätigkeit keinen Anklang mehr finden würde, so wenig, als in einem vernunftlosen Thiere.

Umgekehrt leuchtet nun auch aus der lutherischen Darstellung von der Erbsünde ein, daß die Lutheraner keine Mitwirkung des Menschen annehmen können, und zugleich, warum sie nicht können; deßhalb nämlich nicht, weil nach ihnen das Erbübel in einer Vernichtung des Gottebenbildlichen im Menschen besteht, welches gerade das Vermögen ist, das mit Gott wirken kann. Demnach wird gelehrt, der Mensch verhalte sich ganz passiv, und Gott sei ausschließend thätig. Schon auf der berühmten Disputation zu Leipzig vertheidigte Luther gegen Eck diese Lehre, und verglich den Menschen mit einer Säge, die sich in der Hand des Werkmeisters leidend müsse hin und her bewegen lassen. Späterhin gefiel er sich in den Vergleichungen des gefallenen Menschen mit einer Salzsäule, einem Klotze, einem Erdkloße, der auch nicht fähig sei mit Gott zu wirken[1]). Es läßt sich denken, daß eine solche

1) *Luther.* in Genes. c. XIX. In spiritualibus et divinis rebus, quae ad animae salutem spectant, homo est instar statuae salis, in quam uxor patriarchae Loth est conversa, imo est similis trunco et lapidi, statuae vita carenti, quae neque oculorum, oris aut ullorum sensuum, cordisque usum habet.

Lehre nicht blos für die Katholiken empörend sein mußte; selbst unter Luthers Anhängern, die ihm in unbesonnenem Aufruhr der Gefühle gefolgt waren, mußte sich allmählig der gesunde Christenverstand wieder zusammenraffen, und einen Widerstand hervorrufen. In Melanchthons Schule entwickelten sich erleuchtetere Ansichten, und seine Jünger faßten nach Luthers Tod sogar den Muth, dieselben offen zu vertheidigen. Pfeffinger[1]) und nach ihm der schon genannte Victorin Strigel[2]) erhoben sich; allein ihre Kraft reichte nicht weiter, als einen Kampf zu veranlassen, in welchem sie erlagen: Luthers Geist siegte so vollkommen, daß seine Ansicht, ja seine Ausdrücke symbolisch wurden[3]).

Ich erlaube mir aus Plank eine Stelle mitzutheilen, welche die unter den synergistischen Streitigkeiten zu Tage geförderte Ansicht Amsdorfs über die Wirkungsweise Gottes auf den Menschen enthält. Nikolaus von Amsdorf sagte: „durch sein Wollen und Sprechen wirkt und thut Gott Alles mit allen Creaturen. Wenn Gott will und spricht, so wird Stein und Holz getragen, gehauen und gelegt, wie, wann und wohin er will. Also, wenn Gott will und spricht, so wird der Mensch bekehrt, fromm und gerecht. Denn wie Stein und Holz in der Hand und Gewalt Gottes sind; so ist auf ganz gleiche Weise der Verstand und der Wille des Menschen in der Hand und Gewalt Gottes, so daß der Mensch schlechterdings Nichts wollen und wählen kann, als was Gott will und spricht, entweder in Gnade, oder im Zorn"[4]). Wer wird hier nicht ganz von selbst auf den so sichtbar hervor-

---

1) *Pfeffinger* propositiones de libero arbitrio. Lips. 1555. 4. Vergl. Plank a. a. O. IV. B. S. 567 u. ff.

2) Plank a. a. O. S. 584 u. ff.

3) *Solid. Declar.* II. de liber. arbit. §. 43. p. 644. Ad conversionem suam prorsus nihil conferre potest. §. 20. p. 635. Praeterea sacrae literae hominis conversionem, fidem in Christum, regenerationem, renovationem . . . . . *soli* divinae operationi et spiritui sancto adscribunt. Ueber die Vergleichung des Menschen mit einem Stein u. s. w. §. 16. p. 633. §. 43. p. 644.

4) Plank, Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs IV. B. S. 708.

tretenden Einfluß aufmerksam, welchen Luthers Theorie von dem gegenseitigen Verhältnisse, das zwischen dem göttlichen und menschlichen Thun an sich, also auch abgesehen vom Falle, statt findet, in diesem Artikel ausübte? Gottes Zorn, meinte Niklas von Amsdorf, nöthigt den Einen zum Bösen, gleichwie ein Anderer durch Gottes Gnade zum Guten schlechthin bestimmt wird. So sehr sieht sich der menschliche Geist gedrungen, das besondere Verhältniß, welches zwischen Gott und dem Menschen durch die Heilsanstalt in Christo Jesu geoffenbart wurde, auf ganz allgemeine Gesetze zurückzubringen.

Merkwürdig ist eine Wendung, die sich die Concordienformel zu nehmen gezwungen sah, um die Menschen zur Anhörung der Predigt zu vermögen; eine Wendung, die allein ihre Verfasser hätte überzeugen sollen, wie ganz verkehrt die Lehre sei, welche sie verkünden. Da nämlich ihrer Ansicht zufolge der Mensch von seiner Seite zur Rechtfertigung gar Nichts beitragen kann, nicht einmal das Vermögen mitbringt, Gottes Einwirkung aufzunehmen, und somit alle Anknüpfung mit Gott wegen des Verlustes jeglicher Spur gottverwandter Keime unmöglich geworden ist, welchen Tadel konnte man aussprechen und welche Vorwürfe erheben, wenn Jemand in seiner Verstocktheit blieb, deren Entfernung von Gott allein abhing? Welche Rüge war noch möglich, wenn Jemand die heilige Schrift nicht lesen wollte, oder es hartnäckig verschmähte, den evangelischen Vortrag anzuhören, was von den Reformatoren als Bedingung, Gottes Geist zu empfangen, festgehalten wurde? Eine Predigt anzuhören, muß gewiß einem Menschen ohne alle geistliche Anlage und Empfänglichkeit als die wunderlichste Forderung erscheinen, so wunderlich, als wenn ihm zugemuthet würde, sich zum Fliegen anzuschicken, ja noch seltsamer, weil er doch in diesem Falle den Sinn der Zumuthung verstünde, während er in Ermangelung alles Organs für die Predigt nicht einmal ausfindig machen könnte, Was man nur mit ihm vorhabe; er müßte vermuthen, man halte ihn zum Besten. Die Concordienformel weiß nun nichts Anderes zu sagen, als, der Mensch habe doch noch die Kraft, sich von einem Orte zum andern zu bewegen, er besitze doch noch äussere Ohren,

wenn auch keine inneren, seine Füße und äusseren Ohren also sollte er nur in Bewegung setzen, und die Folgen sich beimessen, wenn er es unterlasse. So mußten die Füße an die Stelle des nach der katholischen Lehre noch vom Falle zurückgebliebenen Willens treten, die Ohren die Dienste der Vernunft leisten, und der Körper die Verantwortung des Geistes übernehmen[1].

Ueberhaupt wollte es den Reformatoren durchaus nicht gelingen, der aus dem Geiste des Menschen unvertilgbaren Idee der Zurechnung, worauf Kant sogar den seiner Ansicht nach einzig möglichen Beweis des Daseins Gottes gründete, in ihrem Systeme eine haltbare Stelle aufzufinden. Sie bemerkten zwar allerdings, wie wir eben gesehen haben, daß der Mensch doch die göttliche Thätigkeit auf ihn abweisen könne, wenn auch nicht mit ihr wirken; wodurch seine Schuld hinlänglich begründet werde. Allein diese Lösung der sich ihnen darbietenden Schwierigkeit ist deßhalb ungenügend, weil ja ein jeder Mensch nur widerstehen kann, da Alle in gleicher Weise der Freiheit und jeglicher Spur geistlicher Kräfte entbehren; die Erklärung der Erscheinung mithin, daß Diese gerecht werden und Jene in ihrer Verstockung ver-

---

1) *Solid. Declar.* II. de libero arbitr. §. 19. p. 636. läßt dem Menschen noch die locomotivam potentiam seu externa membra regere. §. 33. p. 640. Non ignoramus autem et Enthusiastas et Epicureos pia hac de impotentia et malitia naturalis liberi arbitrii doctrina, qua conversio et regeneratio nostra soli Deo, nequaquam autem nostris viribus tribuitur, impie, turpiter et maligne abuti. Et multi impii illorum sermonibus offensi atque depravati, dissoluti et feri fiunt; atque omnia pietatis exercitia, orationem, sacram lectionem, pias meditationes, remisse tractant aut prorsus negligunt, ac dicunt: Quandoquidem propriis suis naturalibus viribus ad Deum sese convertere nequeant, perecturos se in illa sua adversus Deum contumacia: aut expectaturos, donec a Deo violenter, et contra suam ipsorum voluntatem convertantur etc. §. 39. p. 642. Dei verbum homo etiam nondum ad Deum conversus, nec renatus, externis auribus audire aut legere potest. In ejusmodi enim externis rebus homo adhuc, etiam post lapsum, aliquo modo liberum arbitrium habet, ut in ipsius potestate sit ad coetus publicos ecclesiasticos accedere, verbum Dei audire vel non audire.

harren, kann nicht im Menschen gesucht werden, sondern lediglich in Gott, dem es gefällt, das bei Allen gleiche Hinderniß hier zu entfernen, dort aber bestehen zu lassen. Wenigstens ist schlechterdings nicht einzusehen, wie es Gott bei Einigen einen größern Aufwand von Kraft kosten sollte, wenn er die abgegangenen geistlichen Vermögen wieder einfügt, als bei Anderen; denn Alle verhalten sich hiebei passiv. Mit andern Worten: die Lehre von dem Nichtmitwirken des Menschen ruht auf der ursprünglichen Theorie Luthers und Melanchthons von der absoluten Passivität des geschöpflichen Geistes dem Schöpfer gegenüber, findet nur in dieser Theorie ihre metaphysische Grundlage, und setzt somit die absolute Prädestination voraus, welche auch im Verlaufe der synergistischen Streitigkeiten von den consequentesten lutherischen Theologen, Flacius, Heßhuß und Anderen angenommen wurde[1]), während die Concordienformel einem besseren Gefühle die Harmonie des Systems zum Opfer brachte[2]).

Unterziehen wir uns nun aber der Aufgabe, näher zu bestimmen, Was wohl der allein thätige Geist Gottes im Geschäfte der Wiedergeburt vor Allem werde zu leisten haben, so können wir nichts Näheres angeben, als daß er wohl zunächst die durch Adams Fall verloren gegangene religiös-sittliche Anlage, das Glaubens- und Willensvermögen in den mangelhaft gewordenen geistigen Organismus aufs Neue einfüge, und somit die inneren Ohren wieder ansetze. Während demnach die erste Thätigkeit Gottes nach dem katholischen Lehrgebäude in der Aufrichtung, Erweckung, höheren Stimmung, Stärkung und Verklärung jener Vermögen besteht, wird sie hier in die neue Schöpfung derselben gesetzt. In dieser Weise wird es auch einigermaßen verständlich, wenn die Concordienformel bemerkt, daß zwar in der weiteren Entwickelung der Wiedergeburt der Mensch mit Gott zusammenwirke, jedoch nur durch seinen erneuerten Theil, durch das neue

1) Plank a. a. O. IV. S. 704 und 707.

2) *Solid. Declar.* p. 644. Etsi autem dominus hominem non cogit, ut convertatur: qui enim semper spiritui sancto resistunt . . . ii non convertuntur: attamen trahit Deus hominem, quem convertere decreverit.

göttliche Geschenk, nicht aber in seiner Ganzheit: der übrige, der aus dem gottentfremdeten Zustande herüber gekommene natürliche Mensch wird nie für das Reich Gottes thätig[1]). Uebrigens wird durch diese Lehre die Identität des Bewußtseins aufgehoben, und es ist gar nicht abzusehen, wie der Wiedergeborne, der Neugeschaffene sich als dasselbe Subject soll erkennen können; wenigstens wird es ihm nicht leicht werden, wenn er nicht vor den Spiegel tritt, und zu seinem Vergnügen wahrnimmt, daß er stets dieselbe Nase gehabt habe, und folglich derselbe Mensch, wie von jeher, sei. Auch ist nicht zu begreifen, wie eine Reue möglich sein solle; denn die neu eingetretenen Kräfte werden sich schwerlich Das zu bereuen entschließen wollen, was sie nicht gethan haben; und die alten können nicht, da das Göttliche gar nicht in ihren Bereich gehört.

Hiebei ist noch zu bemerken, daß durch die vorgelegte lutherische Ansicht der Vorwurf, den ihre Bekenner so ununterbrochen der katholischen Lehre machen, daß sie nämlich pelagianisch sei, seine Erklärung finde[2]). Zwar entdeckt man allenthalben eine, man

---

1) *Solid. Declar.* II. de lib. arbitr. §. 45. p. 645. Ex his consequitur, quam primum spiritus sanctus per verbum et sacramenta opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoaverit, quod re vera tunc per virtutem spiritus sancti cooperari possimus ac debeamus, quamvis multa adhuc infirmitas concurrat. Hoc vero ipsum, quod cooperamur, non ex nostris carnalibus et naturalibus viribus est, sed ex novis illis viribus et donis, quae spiritus sanctus in conversione in nobis inchoavit. Diese Bestimmung setzt abermal die Ansicht nothwendig voraus, daß das durch die Erbsünde verlorene, und in der Wiedergeburt zurückkehrende Vermögen keine bloße Qualität des menschlichen Geistes sein könne: es ist das höhere Willens- und Erkenntnißvermögen, wenn auch nur einigermaßen die eben angeführte Stelle einen Sinn haben soll.

2) *Calvin.* Instit. l. III. c. 14. §. 11. fol. 279. ist weit billiger und gerechter. De principio justificationis nihil inter nos et saniores Scholasticos pugnae est, quin peccator *gratuito a damnatione liberatus justitiam obtineat,* idque per remissionem peccatorum, nisi quod illi sub justificationis vocabulo renovationem comprehendunt, qua per spiritum sanctum renovamur in vitae novitatem. Justitiam vero hominis regenerati sic describunt, quod homo per Christi

möchte beinahe sagen, absichtliche Entstellung der katholischen Lehre, und Melanchthon übertrifft hierin sogar noch Luther; auch hatte Mangel an gründlicher historischer Bildung unverkennbaren Antheil an jenem Vorwurf, Was besonders dann recht sichtbar wird, wenn die Thomisten Pelagianer genannt werden, ja wenn überhaupt die Ansicht Luthers über das Verhältniß von Natur und Gnade so dargestellt wird, als enthalte sie allein den altkatholischen Gegensatz zur pelagianischen Denkweise, da niemals, selbst von Augustin nicht, gelehrt wurde, daß durch die Erbsünde die religiös-sittliche Anlage dem Menschen genommen worden sei; allein es findet doch bei allem Dem ein inneres Hinderniß statt, die katholische Lehre gehörig zu verstehen, ein Hinderniß, das wir anzudeuten uns berufen fühlen; zugleich wird die lutherische Lehre verzeihlicher erscheinen, da sich herausstellen dürfte, daß sie an sich aus einem wahren christlichen Eifer hervorging, der jedoch, wie beinahe überall, unverständig geleitet wurde. Das katholische Dogma, daß auch im gefallenen Menschen noch religiös-sittliche Kräfte vorhanden sein, Kräfte, die für sich schon nicht gerade immer sündigen, und auch in der Wiedergeburt verwendet werden müssen, gab zu dem Wahne Veranlassung, ihre dabei in Anspruch zu nehmende Thätigkeit als den natürlichen Uebergang zur Gnade aufzufassen, so zwar, daß gemeint wurde, ein möglichst guter Gebrauch derselben vermittle (verdiene) nach unserer Lehre die Gnade. Eine solche Vorstellung wäre allerdings pelagianisch, und nicht Christus, sondern der Mensch würde die Gnade verdienen, oder besser, die Gnade hörte auf Gnade zu sein. Um nun dergleichen Verirrungen auszuweichen, nahmen die Reformatoren an, der Mensch vermöge gar Nichts zu leisten, und erhalte selbst in der Wiedergeburt erst jene Vermögen wieder, die im Reiche Gottes und für dasselbe thätig sein können. Allein der zarte und feine Sinn des katholischen Dogma, welches Natur und Gnade sehr sorgfältig auseinander hält, entging ihnen: das

---

fidem Deo semel conciliatus, bonis operibus justus censeatur, et eorum merito sit acceptus. Hiebei ist Einiges zwar ungenau, allein um wie Vieles gewissenhafter ist er, als die Solid. Declar. II. 52. p. 648.

Endliche, dasselbe sogar ohne Sünde gedacht, mag sich nach allen Seiten hin bestens ausdehnen, das an sich Unendliche erreicht es nicht, so daß dieses von ihm nur willkührlich ergriffen und festgehalten werden könnte: die Natur mag alle ihre Kräfte redlich entfalten, sie wird durch sich und aus sich nicht ins Uebernatürliche verklärt, das Menschliche durch keinen Kraftaufwand aus sich selbst göttlich: es bliebe eine ewige Kluft zwischen beiden, wenn sie nicht durch die Gnade ausgefüllt würde: das Göttliche muß sich zum Menschlichen herablassen, wenn das Menschliche göttlich werden soll. Daher wurde der Sohn Gottes Mensch, und nicht der Mensch Gott, um die Menschheit mit der Gottheit zu versöhnen. Das Gleiche muß sich abbildlich in jedem Gläubigen wiederholen. Die Kirche mochte also den Nichtwiedergebornen mit den schönsten menschlichen Kräften und mit dem besten Gebrauch derselben sich denken; das Leben in der Gnade erreichte er durch ihn nicht, weder seinen Anfang, noch seine Mitte, noch seine Vollendung: diese muß sich vielmehr stets barmherzig zu unserer Niedrigkeit herabneigen, und der sündebefleckten Kraft insbesondere schon die erste göttliche Weihe ertheilen, um sie auch nur für das Himmelreich und die Aufnahme des Bildes Christi in uns vorzubereiten. Auch hier stellt sich demnach die große Bedeutung der Divergenz in der Auffassung des ursprünglichen Zustandes des Menschen wieder heraus. Indem die Katholiken auch bei der noch unbefleckten Endlichkeit des paradiesischen Menschen eine höhere übernatürliche Kraft für ihn nöthig erachteten, wenn er in einer innig lebendigen Gemeinschaft mit Gott stehen sollte, so mußten sie noch vielmehr die Wiederbringung derselben für den gefallenen Adam durch seine natürlichen Kräfte allein als unmöglich darstellen, oder, mit anderen Worten, als Gnade. Indem aber die Protestanten umgekehrt den ersten Menschen durch seine Endlichkeit an sich die Gemeinschaft mit Gott verwirklichen ließen, so mußte von ihrem Standpunct aus schon der Begriff des Daseins gottebenbildlicher natürlicher Kräfte, und noch mehr die Lehre von einer Entwickelung ihrer Thätigkeit bei der Wiedergeburt mit dem Begriffe von Gnade unvereinbar, und das Verdienst Christi, wo nicht vernichtend, doch ungemein schmälernd erscheinen.

Der Mensch findet sich im Besitz aller seiner natürlichen Vermögen und Kräfte, heißt von ihrem Systeme aus so viel als: er vermag Gott durch sich selbst vollkommen zu erkennen und zu lieben; wollten also die Protestanten den Begriff von Gnade festhalten, so mußten sie freilich den Menschen bei der Wiedergeburt als völlig leidend und ohne alle der Gnade verwandte Kraft darstellen. Ganz anders verhält es sich mit dem katholischen Systeme, in welches sie sich nicht hineinarbeiten wollten.

Wenn wir uns eben bemühten, Dem auf die Spur zu kommen, was die Reformatoren zu ihrer Ansicht bestimmt haben mag, so müssen wir Dies auch von einer andern Seite aus noch versuchen. Sie verwechselten, wie es scheint, das Objective und Subjective in der Rechtfertigung. In Betreff des Ersteren ist der Mensch ganz und gar passiv, in Betreff des Letzteren nicht. Der Gefallene kann nicht gerechtfertigt werden, es sei denn, er gestehe vor Gott und sich selbst, daß er durchaus unfähig sei, in sich ein Mittel zu entdecken, das ihn, den Sünder, mit Gott zu versöhnen die Kraft besäße: er muß sich mit dem gefühltesten Bekenntnisse seines eigenen Nichts, mit vollkommener Demuth Gott hingeben, und sich seiner gnadenvollen Veranstaltung überlassen, und anerkennen, daß er nur empfangen, also leiden könne. In dieser Weise geht der Mensch in das geschöpfliche Verhältniß zu Gott, wie es an sich ist, allein wieder zurück; wollte er aber Gott selbst irgend Etwas anbieten, seien es Werke oder Was immer, um durch dieselben Gott als seinen Schuldner darzustellen, und dessen Gnade als Lohn zu fordern, und in dieser Weise sich thätig zeigen, so stellte er sich Gott gewissermaßen als ein Gleicher entgegen, er stellte sich, daß wir so sagen, auf denselben Fuß mit Gott, und befände sich durch diesen Hochmuth außerhalb des geschöpflichen Verhältnisses zu ihm. Indem sich nun der Mensch nur auf die Verdienste Christi stützt, und von eigenen Verdiensten Nichts weiß, ist er leidend, thatlos, und läßt Gott allein wirken. Wenn aber der Mensch diese Thaten Gottes aufnimmt, wird er selbst auch activ und wirkt mit Gott, und eben die freie Anerkennung, daß er sich in dem genannten Sinne nur leidend, nur empfangend verhalten könne, ist seine

höchste Activität, deren er überhaupt fähig ist. Die Reformatoren nun hielten Beides nicht genau auseinander, und verwarfen deßhalb im Uebermaaße frommen Eifers alle Thätigkeit des Menschen, alles Wirken desselben in jedem Sinne. Der Katholik erkennt die Nothwendigkeit eines völlig passiven Verhaltens an, indem er alle Verdienste verwirft, welche die Erlösung erwerben könnten, aber auch die Nothwendigkeit eines activen, indem er nur mit Freiheit und treuem Mitwirken Gottes That aufnehmen und dieselbe sich aneignen zu können überzeugt ist. Wenn sich der Mensch zum Ersteren bekennt, gib er Gott den Ruhm; wenn er das Zweite ausspricht, dankt er Gott für die Fähigkeit, ihm den Ruhm geben zu können, Was er ohne Freiheit nicht vermag [1]).

---

1) Die Reformatoren Luther, Melanchthon u. A. und nach ihnen alle neueren protestantischen Theologen machen der Kirche die Annahme des meriti de congruo zum Vorwurf, d. h die Annahme, daß es von Gott zu erwarten sei (congruum esse), daß er demjenigen Heiden etwa, der seine natürlichen Kräfte so ernst und gut, als ihm möglich, verwendet habe, seine Gnade zukommen lasse, um ihn wirklich ins Reich Gottes einzuführen. Dies sei die Annahme eines Quasi-Verdienstes und pelagianisch. Das Concilium von Trient weiß Nichts von dergleichen scholastischen, d. h. in manchen Schulen gangbar gewesenen Distinctionen, und erwähnt darum auch des genannten meriti de congruo nicht. Jene Scholastiker, die dasselbe annehmen, beriefen sich besonders auf den Hauptmann Cornelius in der Apostelgeschichte X, 22 — 35.; auch hätten sie auf die Thatsache hinweisen können, daß sich so viele Platoniker zum Christenthume bekehrten, während kein altes Document von dem Uebertritt eines Epikuräers spricht. Wir wären sehr begierig, eine Erklärung dieser Erscheinung von einem orthodoxen Lutheraner zu vernehmen. Auch würde derselbe einen der schönsten Theile in Neanders Kirchengeschichte geradezu für ketzerisch erklären müssen, jenen Theil, worin er das dem Christenthume günstige und dasselbe vorbereitende Element in den alten Religionen und Philosophien nachweist, besonders I. B. I. Abtheil. S. 31. Nach dem orthodoxen Protestantismus ist gar keine pragmatische Geschichte möglich. Endlich wäre derselbe darauf aufmerksam zu machen, daß es etwas ganz Anderes sei, zu behaupten, Gott werde gewiß das redliche Suchen und Wollen eines Heiden nicht

§. 12.

Lehre der Reformirten vom Verhältnisse der Gnade zur Freiheit und der menschlichen Mitwirkung. Prädestination.

Die Lehre der Reformirten von der Erbsünde, welche ihnen zufolge zwar den menschlichen Geist greulich verwüstet, aber doch das Glaubens- und Willensvermögen nicht vertilgt, verbreitet ihren Einfluß auch hieher. Die alle wahrhaft und in sich gottgefälligen Bestrebungen des Menschen erst bedingende und darum

---

unberücksichtigt lassen, und etwas Anderes, daß Jemand glaube, es gebühre ihm wegen dieses seines Suchens und Wollens die göttliche Gnade.

Außerdem warfen die deutschen Reformatoren der damaligen Theologie vor, sie habe sogar gelehrt, der Mensch vermöge aus eigenen Kräften, Gott über Alles zu lieben. Wer auch nur die oberflächlichste Kenntniß von der mittelalterlichen Theologie sich erworben hat, wird staunen müssen, wenn er Dies vernimmt, und daß der verehrte Professor Hahn in seiner Dogmatik nicht gestaunt hat, als er jüngst hierüber referirte, könnte ein übles Licht auf den Umfang seiner geschichtlichen Kenntnisse werfen, wenn man den Nebenzweck nicht wüßte, den er hiebei vor Augen hätte. Allerdings gab es einige obscure Köpfe ohne Ansehen, die etwas dergleichen lehrten; wir führen über sie folgende Stelle des geistvollen Pallavicini an, die freilich zunächst nur gegen die ausgeartete Scholastik überhaupt gerichtet ist: Si vitium aliquorum accusat, reminisci debuerat (Sarpi), in omnibus disciplinis, ac potissimum in nobilissimis, adeoque maxime arduis, tolerandos esse professorum plerosque vitiis laborantes: plurimis concedi, ut in illis ingenia exerceant, quo doctrinae praestantia in paucis efflorescat . . . . Nulli datum reipublicae est, ut in sua quisque arte praecellat: vel ipsa natura, quacunque solertia humana major, vitiosos partus, abortus, monstra praepedire non valet. Unicum superest remedium, ut videlicet eos artifices adhibeas, quos communis existimatio comprobat. Id usu venit scholasticae theologiae. Disciplinarum omnium praestantissima simulque difficillima ea est; ejus possessionem sibi multi arrogant, pauci obtinent: hoc constanter admiratur hominum consensio: alii processu temporis, qua neglecti, qua ignoti jacent, qua etiam derisi. (Hist. Concil. Trid. l. VII. c. 14. p. 253.)

denselben zuvorkommende Gnade wird auch von ihnen nothwendig gelehrt, so daß hierin eine erfreuliche allgemeine Uebereinstimmung der Confessionen gefunden wird; vermöge der milderen und gesunderen Betrachtungsweise der Erbsünde sind nun aber auch überdies die Reformirten in Stand gesetzt, eine thätige Mitwirkung des Menschen mit Gott festzuhalten[1]); worin sie abermals mit den Katholiken Eins, den Lutheranern aber entgegen sind. Diese Mitwirkungsfähigkeit hat jedoch bei den Calvinisten nicht zugleich den Sinn, als sei es dem Menschen überlassen, die göttliche Thätigkeit auf ihn aufzunehmen oder abzuweisen: wo Gottes Gnade anklopft, muß die Thüre eröffnet werden, sie wirkt schlechthin unüberwindlich, und jene Menschen werden gar nicht von ihr berührt, die nicht ins Leben eingehen. Hiermit sind wir zugleich bei dem Lehrstücke von der Prädestination angelangt.

---

1) *Calvin.* Instit. l. II. c. 3. n. 6. Sed erunt forte, qui concedent, a bono suopte ingenio aversam sola Dei virtute converti (voluntatem)· sic tamen, ut praeparata suas deinde in agendo partes habeat (Calvin hat es hier besonders mit Petrus Lombardus zu thun)... Ego autem . . . contendo, quod et pravam nostram voluntatem corrigat dominus, vel potius aboleat, et a seipso bonam submittat. Quatenus a gratia praevenitur, in eo ut pedisequam appelles, tibi permitto, sed quia reformata opus est domini. Hienach scheint Calvin den Unterschied zwischen seiner und der katholischen Betrachtungsweise darein zu setzen, daß Gott zuerst ganz allein den Willen heilt, ohne irgend ein Zuthun des Menschen (wie Das zugehen soll, mag begreifen, wer da kann,); daß dann aber auch der Wille (die Naturanlage) mitwirkt; wogegen der Katholik lehrt, daß der menschliche Wille mit Gott schon an seiner eigenen Verbesserung arbeiten müsse. Die Differenz zwischen Calvin und Luther aber ist bestimmter diese: daß nach Letzterem gar Nichts vom alten Menschen je zur activen Mitwirkung sich mehr eignet. — *Confess. Helvet.* I. c. IX. p. 21. Duo observanda esse docemus; primum, regeneratos in boni electione et operatione non tantum agere passive, sed active. Aguntur enim a Deo, ut agant ipsi, quod agant. Recte enim Augustinus adducit illud, quod Deus dicitur noster adjutor. Nequit autem adjuvari, nisi is, qui aliquid agit.

In der katholischen Kirche bewegten sich stets die mannichfaltigsten, die tiefsinnigsten und speculativsten Theorien über die göttliche Vorherbestimmung und ihr Verhältniß zur menschlichen Freiheit neben manchen sehr flachen und Nichts sagenden Ansichten hierüber. Es bietet sich hier nämlich dem Scharfsinne und dem philosophischen Talente, wie nicht minder der Phantasie, ein weites, und oft auch, je nach der Beschaffenheit der Lieblingsmeinungen einer bestimmten Zeit, ein sehr reitzendes Feld dar, welches unabläßig zu seiner Bearbeitung anlockt. Jedoch glaubte die Kirche demselben eine gewisse Begrenzung geben zu müssen. Es kann nämlich Gott dem Menschen gegenüber in einer Weise dargestellt werden, daß dieser verschwindet; oder der Mensch hinwiederum in einer Beziehung zu Gott aufgefaßt werden, welche den Begriff von Gott als dem Gnadenspender aufhebt. Nach der ersten Weise erscheint Gott zugleich mit einer grausamen Willkühr handelnd, die vom Menschen nicht gedacht werden kann, nach der zweiten von der Willkühr des Menschen so beherrscht, daß er aufhört, der zu sein, der da ist, und durch den alles Gute wird. Demnach verwirft die katholische Kirche ebensowohl eine vom Menschen ausgehende Bestimmung Gottes, die heiligende und beseligende Gnade zu verleihen, als eine von Gott ausgehende Bestimmung des Menschen, gerade Dies oder Jenes werden zu müssen: vielmehr lehrt sie in der ersten Beziehung, wie bekannt, daß seine Gnade unverdient sei, in letzterer, daß sie allen Menschen angeboten werde, die Verdammung derselben also von der freien Verwerfung der erlösenden Hülfe abhange[1]).

1) *Concil. Trident.* Sess. VI. c. II. Hunc proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius pro peccatis nostris, sed etiam pro totius mundi. c. III. Ille pro omnibus mortuus est. Can. XVII. Si quis justificationis gratiam non nisi praedestinatis ad vitam contingere dixerit; reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate praedestinatos ad malum; anathema sit. Papst Innocenz X. verwarf daher in seiner Constitution gegen Jansenius den Satz (n. V.): Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino

Die lutherischen Symbole befreiten sich hierin von der Autorität Luthers, und lehrten mit den Katholiken übereinstimmend sehr ausdrücklich, freilich, wie oben (§. 11.) schon gesagt wurde, nicht ohne Verletzung der inneren Abrundung des Lehrgebäudes, daß Christus für Alle gestorben sei, alle Sünder zu sich rufe, und ernstlich wolle, daß alle Menschen zu ihm kommen, und sich Hülfe leisten lassen[1]).

Anders Calvin; zwar versichert er, daß er sich zwischen zwei Klippen vorsichtig hindurch bewegen werde, von welchen die erste darin bestehe, daß der Gläubige die unerforschlichen Geheimnisse Gottes auszuspähen sich erkühne, die zweite, daß er die Prädestination gar nicht zu berühren wage, und sogar schon den Versuch, sich über dieselbe irgendwie auszusprechen, als eine gefährliche Sandbank vermeide[2]). Er seinerseits findet ein großes praktisches Interesse in diesem Lehrstücke. Die süßen Früchte (suavissimus fructus), die er in der Lehre von der unbedingten Prädestination entdeckte, und die ihn in seiner Meinung bestärkten, werden also von ihm bezeichnet. Erstens sei keine feste und tiefe Ueberzeugung von der Wahrheit möglich, daß nur Gottes Barmherzigkeit das Heil des Menschen begründe, wenn der Gläubige nicht wisse, daß nicht Alle zur Seligkeit bestimmt seien, daß Gott

---

hominibus mortuum esse, aut sanguinem fudisse. (*Harduin.* Concil. Tom. XI. fol. 143.)

1) *Solid. Declar.*. XI. de aeterna Dei praedestinat. §. 28. p. 765. Si igitur aeternam electionem ad salutem utiliter considerare voluerimus, firmissime et constanter illud retinendum est, quod non tantum praedicatio poenitentiae, verum etiam promissio Evangelii re vera sit universalis, hoc est quod ad omnes homines pertineat. Hierauf folgen viele Schriftstellen. §. 29. p. 766. Et hanc vocationem Dei, quae per verbum Evangelii nobis offertur, non existimemus simulatam et fucatam: sed certo statuamus, Deum nobis per eam vocationem voluntatem suam revelare: quod videlicet in iis, quos ad eum modum vocat, per verbum efficax esse velit, ut illuminentur, convertantur et salventur. §. 38. p. 769. Quod autem verbum Dei contemnitur, non est in causa Dei vel praescientia vel praedestinatio, sed perversa hominis voluntas.

2) *Calvin.* Institut. l. III. c. 21. fol. 336.

vielmehr dem Einen gebe, was er dem Andern versage. Zweitens verdunkle die Unwissenheit hierin den Ruhm Gottes, reiße die Demuth mit der Wurzel aus (ipsam humilitatis radicem evellunt), mache ein inniges Dankgefühl gegen Gott unmöglich, und verhindere die Ruhe des Gewissens in dem Frommen; denn eben das Bewußtsein, daß rücksichtlich der Sünden zwischen ihnen und den Verworfenen kein Unterschied bestehe, und der Glaube allein denselben begründe, enthalte den sichersten Trost[1]).

Calvin hat ein warnendes Beispiel Denen hinterlassen, die wegen subjectiv-praktischer Momente irgend eine fremde Lehre aufnehmen zu müssen glauben, und die Einsicht befördert, daß es in dieser Beziehung ausschliessende Aufgabe der Theologen sei, mit Demuth aufzusuchen, Was die Kirchenlehre religiös-sittlich Erregendes und Belebendes umfaßt, indem die Wahrheit und Objectivität derselben den aus ihr entwickelten praktischen Momenten gleichfalls den Charakter der Wahrheit und Objectivität mittheilt. Um der genannten Gründe willen, mithin um eine tiefe christliche Frömmigkeit zu erzeugen, stellt Calvin folgenden Begriff von der Prädestination auf: „wir nennen die Vorherbestimmung jenen ewigen Rathschluß Gottes, durch welchen er bei sich festgesetzt hat, Was aus jedem Menschen werden soll. Denn nicht zu gleichem Schicksale sind Alle geschaffen: denn Einigen ist das ewige Leben, Anderen die ewige Verdammniß beschieden. Je nachdem also Jemand zu dem einen oder dem anderen Ende geschaffen ist, nennen wir ihn auch zum Leben oder zum Tode vorherbestimmt[2])." Dasselbe drückt der Reformator auch in dieser

1) *Calvin.* l. c. c. 21. §. 2. fol. 336. c. 24. §. 17. fol. 390. Nempe tutius piorum conscientiae acquiescent, dum intelligunt, nullam esse peccatorum differentiam, modo adsit fides. *Calvin.* de aeterna Dei praedest. Opusc. p. 883. ist dies weiter ausgeführt: Inprimis rogatos velim lectores . . . . non esse, ut quibusdam falso videtur, argutam hanc vel spinosam speculationem, quae absque fructu ingenia fatiget: sed disputationem solidam et ad pietatis usum maxime accommodatam, nempe quae et fidem probe aedificet, et nos ad humilitatem erudiat, et in admirationem extollat immensae erga nos Dei bonitatis: et ad hanc celebrandam excitat etc.

2) *Calvin.* Instit. l. III. c. 21. n. 5. p. 337. Praedestinationem vocamus

Weise aus: „Wir behaupten, durch einen ewigen und unveränderlichen Beschluß habe Gott verordnet, Welche er einst an dem seligen Leben wolle Theil nehmen lassen, und Welche er hinwiederum dem Verderben weihe; hinsichtlich der Erwählten ist dieser Beschluß in seiner unverdienten Barmherzigkeit gegründet, ohne Rücksicht auf menschliche Würdigkeit; Die aber, welche er der Verdammung überantwortet, sind durch ein gerechtes und untadelhaftes Gericht vom Zugange zum Leben ausgeschlossen[1].“

Es ist kaum glaublich, zu welchen wahrhaft gotteslästerlichen Wendungen sich Calvin noch versteht, um seiner Lehre einen Schein von Festigkeit zu verleihen, und sich gegen Einwürfe sicher zu stellen. Da der Glaube auch von Calvin als ein Geschenk der göttlichen Barmherzigkeit betrachtet wird, und von ihm doch nicht geläugnet werden konnte, daß Manche im Evangelium als gläubig dargestellt werden, in denen Christus keinen Ernst und keine Ausdauer fand, die er mithin auch nicht als Auserwählte anerkannte, so sagt Calvin, Gott erzeuge absichtlich einen Scheinglauben, er schleiche sich in die Gemüther der Verworfenen ein, um sie desto unentschuldbarer zu machen[2]. Anstatt in den ge-

---

aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes: sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam, vel ad mortem praedestinatum dicimus.

1) L. c. n. 7. p. 339. Quos vero damnationi addicit, his justo quidem et irreprehensibili, sed incomprehensibili judicio vitae aditum praecludi. Und wie behandelt Calvin Diejenigen, die eine solche Lehre bestritten! Seine Schrift de aeterna Dei praedestinatione ist gegen Albert Pighius, einen sehr geistvollen und gelehrten Theologen gerichtet, wie auch die Abhandlung Calvins de libero arbitrio. In der letzteren wird Pighius noch anständig genug bekämpft, in der ersten aber heißt es p. 881.: «Albertus Pighius Campensis, homo phrenetica plane audacia praeditus . . . Paulo post librum editum moritur Pighius. Ego ne cani mortuo insultarem, ad alias lucubrationes me converti . . . . In Pighio nunc et Georgio Siculo, belluarum par non male comparatum etc.

2) *Calvin.* Instit. l. III. c. 2. n. 11. p. 194. Etsi in fidem non illu-

nannten Thatsachen die Bereitwilligkeit Gottes anzuerkennen Allen, die nur wollen, seine Gnade zuzuwenden, erklärt er dieselben durch die Annahme absichtlicher Täuschungen, die sich Gott zu Schulden kommen lasse! Eben so wunderbar ist der Grund für die Vorherbestimmungslehre, daß Gott an den Auserwählten seine Barmherzigkeit, an den Verworfenen seine Gerechtigkeit zeigen wolle, gleich als wären beide göttliche Eigenschaften von einander getrennt, gleich als ignorirten sie sich gegenseitig; Gott wird wohl an sich gegen Alle ohne Ausnahme gerecht und barmherzig zugleich sein, nicht gegen Diese blos gerecht und gegen Jene blos barmherzig, wie es befangene Richter dieser Welt zu sein pflegen. Auch muß erwogen werden, daß nicht einmal der Begriff von Gerechtigkeit, dieselbe auch ganz allein für sich betrachtet, festgehalten werden kann, wenn keine Schuld vorhanden ist; diese wird aber bei den Verworfenen vermißt, da sie ohne den Gebrauch der Freiheit zu besitzen, verworfen werden, ja von Ewigkeit her schon verworfen sind. Eben so wenig kann der Begriff von Barmherzigkeit festgestellt werden, da dieselbe nothwendig Sünder zu ihrem Gegenstande hat, die sich durch freie Selbstbestimmung von dem göttlichen Sittengesetze entfernt haben, also nicht durch fremde Nöthigung von demselben entfernt wurden, um sodann wieder Verzeihung zu erhalten; Was weiter Nichts, als eine widersinnige Posse wäre.

Uebrigens vermochte diese Lehre nur durch die größte Anstrengung Calvins und seiner Schüler, besonders Beza's, den

minantur, nec Evangelii efficaciam vere sentiunt, nisi qui praeordinati sunt ad salutem: experientia tamen ostendit, reprobos interdum simili fere sensu atque electos affici, ut ne suo quidem judicio quicquam ab electis differant. Quare nihil absurdi est, quod coelestium donorum gustus ab Apostolo, et temporalis fides a Christo illis adscribitur: non quod vim spiritualis gratiae solide percipiant, ac certum fidei lumen; sed quia dominus, ut magis convictos et inexcusabiles reddat, se insinuat in eorum mentes, quatenus sine adoptionis spiritu gustari potest ejus bonitas. P. 195. Commune cum illis (filiis Dei) fidei principium habere videntur, sub integumento hypocriseos.

gesunden Christenverstand gefangen zu nehmen. Bern widersetzte sich besonders längere Zeit, bis endlich der Consensus Tigurinorum zu Stande kam. Die gallische Confession[1]) nahm sofort diese Lehre auf und die belgische gleichfalls[2]). Daß die Synode von Dortrecht die Prädestinationstheorie Calvins bestätigen werde, ließ sich erwarten[3]).

Andere reformirte Gemeinden hatten jedoch vom Anfange ihrer Gründung an die Bestimmungen Calvins sehr gemildert. Es gehört hierher die Confession der englischen Kirche[4]), während der pfälzische Katechismus hierüber schweigt, und die marchische Confession sich geradezu gegen das absolute Decretum erklärt[5]).

§. 13.

Von dem katholischen Begriffe der Rechtfertigung.

Zur Verwirrung des mit der Rechtfertigung in Christo Jesu zu verbindenden Begriffs gab der Mangel an einer tieferen Kenntniß der Art und Weise der alten Welt, insbesondere eines lebendigen Eindringens in den Geist ihrer Sprache, wenigstens die äußere Veranlassung, und wurde zugleich eine stets mächtige Stütze des im Innern der Gemüther vorhandenen Hindernisses, diese praktische Grundlehre des Christenthums allseitig zu würdigen, und in ihrem ganzen Umfange zu erfassen. Die Alten pflegen

---

1) *Confess. Gallic.* c. XII. p. 115.

2) *Confess. Belg.* c. XVI. p. 189. Credimus, posteaquam tota Adam progenies sic in perditionem et exitium primi hominis culpa praecipitata fuit, Deum se talem demonstrasse, qualis est; nimirum misericordem et justum. Misericordem quidem, eos ab hac perditione liberando et servando, quos aeterno et immutabili suo consilio, pro gratuita sua bonitate in Jesu Christo domino nostro elegit et selegit, absque ullo operum eorum respectu: justum vero, reliquos in lapsu et perditione, in quam sese praecipitaverant, relinquendo.

3) *Synod. Dordrac.* C. I. Art. VI. seq. p. 303. seq.

4) *Confess. Anglic.* Art. XVII. p. 132.

5) *Confess. Scot.* Art. VIII. p. 141. äusserst mild, wie etwa auch der Katholik spricht. *Declar. Thorun.* Art. XVIII. p. 423. zweifelhaft. *Confess. March.* Art. XV. p. 383. Die ungarische geht darüber sehr gut hinweg p. 252.

die Form, in welcher das Innere in die Erscheinungswelt tritt, und nach Aussen sich offenbart, für das Innere selbst zu setzen, weil dieses in seiner Form verborgen zu Tage gefördert wird. Wenn daher im alten Bunde die Rechtfertigung eines Menschen durch und vor Gott in der Form einer menschlich-richterlichen Thätigkeit vorgetragen ist, also eines blos äusserlichen Frei- und Lossprechens, so ist es der größte Irrthum und der Beweis einer Unbekanntschaft mit der Denk- und Ausdrucksweise der alten Völker, wenn man nicht zugleich an eine innere Befreiung und Ablösung von dem Bösen denkt. Wie sehr in der protestantischen Kirche die Art der alten Welt verkannt wurde, ersieht man vielleicht am klarsten aus einer Stelle bei Gerhard, worin er sagt, der ganze Act der Rechtfertigung werde nur durch Worte beschrieben, die vom Gerichtsgebrauch entlehnt seien, z. B. Gericht: Ps. 143, 2. Richter: Joh. 5, 27. Tribunal: Röm. 14, 10. Angeklagter: Röm. 3, 19. Kläger: Joh. 5, 45. Zeuge: Röm. 2, 15. Handschrift: Kol. 2, 14. Advocat: I Joh. 2, 1. Lossprechung: Ps. 32, 1 u. s. w.[1]). Eben die Menge von dergleichen Ausdrücken hätte zur Vorsicht auffordern, und begreiflich machen sollen, daß sie theilweise eine bildliche Bedeutung haben müssen. Selten wurde zwar auch in der katholischen Kirche die rechte Ansicht streng wissenschaftlich entwickelt, und auf ihre Grundlagen philologisch genau zurückgeführt[2]); allein wußte man sich auch

1) *Gerhard.* loc. theol. Ed. Cotta. Tom. III. p. 6.

2) *Bossuet.* exposit. de la doctrine de l'eglise cathol. c. VI. spricht sich nach der gewöhnlichen Exegese kurz also aus: Comme l'Ecriture nous explique la remission de péchés, tantôt en disant que Dieu les couvre, et tantôt en disant, qu'il les ote et qu'il les efface par la grâce du saint Esprit, qui nous fait nouvelles creatures: nous croyons, qu'il faut joindre ensemble ces expressions, pour former l'idée parfaite de la justification du pécheur. Aus dem Mangel einer tieferen Sprachkenntniß des Orients stammen so viele seltsame und halbe Erklärungen der biblischen Stellen, welche den Katholiken von den Protestanten und umgekehrt vorgehalten wurden. Ein Beispiel mag für viele dienen. Calvin Instit. l. III. c. 11. berief sich auf Röm. IV, 8., wo aus Ps. XXXI. folgende Stellen entlehnt sind: «Selig sind Diejenigen, deren Missethaten vergeben, und deren

nicht mit dem klarsten wissenschaftlichen Bewußtsein zu erklären, festgehalten wurde doch im Leben der wahre Sinn der Alten: indem die Kirche ihren Anfang an das Ende der früheren Welt knüpft, ging hiemit auch das Verständniß der alten Sprache auf eine unmittelbar lebendige Weise in sie über, obschon dasselbe nicht auch zugleich auf dem Wege der Reflexion ein abstract vermitteltes geworden ist. Wenn Augustin mit Recht sagt: das alte Testament sei das noch verhüllte neue, und das neue das enthüllte alte, so mußte ohnedies der wahre Sinn des letzteren der Kirche noch bekannter, als selbst der Synagoge sein; jene verlieh ihm darum auch nur in dem vorliegenden Gegenstande eine entsprechendere Form, wie Dies mit allen religiösen Ideen, die beide gemeinschaftlich haben, der Fall ist, auf daß der entbundene Geist auch hier sich reiner und durchsichtiger darstelle, und die Form dem Inhalt ganz entspreche. Merkwürdig ist, daß die Pro-

---

Sünden zugedeckt sind.» «Selig ist der Mann, dem Gott seine Sünde nicht anrechnet.» Nun frägt Calvin: entweder sei hier eine vollständige Definition der Rechtfertigung gegeben oder nicht; sei sie vollständig, so bestehe die Rechtfertigung eben blos in der Sündenvergebung, welche durch die Worte: «zudecken und nicht anrechnen» hinlänglich erklärt werde. Rechtfertigen heiße sonach, ungeachtet der noch vorhandenen Sünde Jemanden straffrei erklären. Sei aber mit der blosen Zudeckung und dem Erlaß der Schuld und Strafe der Begriff der Rechtfertigung nicht erschöpft, wie könne gesagt werden, der sei selig, dessen Sünden zugedeckt seien? Bellarmin antwortet nun de justif. l. II. c. 9., Ps. 118. heiße es: Beati immaculati in via, qui ambulant in lege domini, und Matth. V.: «Selig sind die Armen im Geiste, die Sanftmüthigen, die Mitleidigen, die reines Herzens sind u. s. w.» und frägt: Ist die Beschreibung des Gerechten vollständig, warum wurde der Zudeckung und der blosen Vergebung nicht erwähnt? Ist sie halb, wie werden Die selig genannt, welche nur unvollständig gerecht sind? Dann fügt er bei: Potest igitur ad omnes ejusmodi quaestiones respondere, non poni in his locis integram definitionem justificationis, aut beatitudinis; sed explicari solum aliquid, quod pertinet ad justificationem aut beatitudinem acquirendam; eine vortreffliche Widerlegung Calvins, ohne jedoch wissenschaftlich genügend zu sein.

testanten die Rechtfertigung vorherrschend äusserlich und die Kirche vorherrschend innerlich auffassen, in beiden Beziehungen aber eine Durchdringung des Innern und Aeußern nicht bewirken konnten. Das Eine bedingt jedoch das Andere; indem sie nämlich die Rechtfertigung nicht als eine innere behandeln, konnte die Kirche keine äußere werden. Indem jene nicht des Menschen innerstes Eigenthum wird, stellt sie sich zu schwach dar, als daß sie kräftig genug gewesen wäre, eine vollkommene Wirkung hervorzubringen und das Unsichtbare ins Sichtbare herauszustellen und hiemit die innere Kirche zugleich und unzweifelhaft eine äussere werden zu lassen. Daher also ein wehethuendes Schwanken zwischen innerer und äusserer Kirche, weil die Rechtfertigung nicht als eine innere begriffen wird.

Das Concilium von Trient beschreibt die Rechtfertigung als eine Erhebung aus dem Zustande der Sündhaftigkeit in den der Gnade und der Kinder Gottes, d. h. als Vernichtung der Willensverbindung mit dem sündigen Adam (Aufhebung der Erbsünde und jeder anderen vor der Rechtfertigung begangenen), und Eingehung der Gemeinschaft mit Christus dem Gerechten und Heiligen; mithin negativ als Entsündigung und positiv als Heiligung [1]); das Concilium stellt ferner die Rechtfertigung dar als eine Erneuerung des inneren Menschen, vermöge welcher der Mensch wirklich gerecht ist [2]); als dem Gläubigen innerlich (inhaerens) und als Zurückbringung des Urstandes der Menschheit; deßhalb bemerkt die genannte Synode auch, daß durch den Act der Rechtfertigung dem Menschen zugleich der Glaube, die Hoffnung (der Seligkeit) und die Liebe gegeben würden; und daß der Mensch nur in dieser Weise wahrhaft mit Christus vereinigt und ein

---

1) *Concil. Trid.* Sess. VI. c. 5. Quibus verbis justificationis impii descriptio insinuatur, ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Jesum Christum, salvatorem nostrum.

2) L. c. c. VII. Quae (justificatio) non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum; unde homo ex injusto fit justus etc.

lebendiges Glied seines Leibes werde [1]. Mit andern Worten: die Rechtfertigung wird als Heiligung und Sündenvergebung, als diese in jener und als jene in dieser, als Einpflanzung der Liebe Gottes in unsere Herzen durch den heiligen Geist, und der innere Zustand des Gerechtfertigten als heilige Gesinnung, als die geheiligte Willensrichtung, als habituelle Lust und Freude am göttlichen Gesetze, als entschiedene und thätige Geneigtheit, dasselbe in allen Vorkommenheiten des Lebens zu vollziehen, kurz: als eine Sinnesweise, die in sich Gott angenehm und wohlgefällig ist, betrachtet; indem Gott den Menschen für gerecht, für ihm wohlgefällig erklärt, ist es der Mensch auch [2].

---

1) L. c. c. VII. Quanquam nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis domini nostri Jesu Christi communicantur: id tamen in impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimae passionis merito per spiritum sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhaeret, unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit per Jesum Christum, cui inseritur, per fidem, spem et charitatem. Nam fides, nisi ad eam spem accedat et charitas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit.

2) Es kann nur nützlich sein, noch einige Beschreibungen der Rechtfertigung vorzulegen, um in der Verschiedenheit des Ausdrucks den Einen Begriff recht kennen zu lernen. *Thom. Aq.* Prima sec. Q. CXIII. Art. I. und Art. VI. Justificatio importat transmutationem de statu injustitiae ad statum justitiae praedictae. Die justitia hatte er aber beschrieben als rectitudinem qnandam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animae subduntur supremae sc. rationi. *Bellarm.* de justificatione l. II. c. VI. Justificatio sine dubio motus quidam est de peccato ad justitiam, et nomen accipit a termino, ad quem ducit, ut omnes alii similes motus, illuminatio, calefactio et caeteri: non igitur potest intelligi vera justificatio, nisi aliqua praeter remissionem peccati justitia acquiratur. Quemadmodum nec vera erit illuminatio, nec vera calefactio, si tenebris fugatis, vel frigore depulso, nulla lex, nullusque calor in subjecto corpore subsequatur. Augustin sagt de spiritu et lit. c. 17.: «Ibi (bei den Juden) lex extrinsecus posita est, qua injusti terrerentur, hic (im Christenthum) intrinsecus data est, qua justificarentur.

Das biblische Wort Gnade hat mehrere Bedeutungen; allerdings entspricht ihm nicht selten das Deutsche „gnädige, wohlwollende, huldvolle Gesinnung" gegen Jemand; diese Bedeutung ist auch die, welche allen anderen zu Grunde liegt, ja, sie ist, wenn man will, die einzige. Wenn aber von der Zuwendung der Gnade Gottes gegen Menschen, zumal gegen Sünder die Rede ist, so ist dieselbe mit Nichten eine blos ruhende Gesinnung, sondern der huldvolle Wille ist zugleich That, ist Leben und bringt Leben hervor; so zwar, daß die auf den (sittlich) Todten bezogene, auf ihn übergehende Huld Gottes denselben ins Leben zurückruft: die Gnade Gottes ist heiligmachend.

Eben so wenig kann in Abrede gestellt werden, daß „rechtfertigen, δικαιοῦν, justificare" auch lossprechen bedeute. Diese Bedeutung findet statt, wenn von Gerechten, von Unschuldigen die Rede ist, welche gegen Anklagen vom Richter freigesprochen, nach gepflogener Untersuchung für Das erklärt werden, was sie sind, für schuldlos. Dieser Sinn ist aber bei unserem Gegenstande schon darum gar nicht zuläßig, weil es sich eben nicht von Gerechten und Unschuldigen handelt, die etwa nur auf eine boshafte Weise vor Gericht gezogen wären, sondern von wirklich Ungerechten und Schuldigen. Hier tritt die eigentliche Bedeutung des angeführten griechischen Wortes und des ihm entsprechenden hebräischen und lateinischen hervor, so daß es „gerecht machen" bedeutet. Das frei- und lossprechende, das sündenvergebende Wort ist eine wirklich befreiende, die Bande des Bösen ablösende, sündentilgende Kraft; so daß an die Stelle der Finsterniß Licht gesetzt wird, der Tod dem Leben weicht, und die Ver-

---

Dazu bemerkt Bellarmin: Quo loco dicit (Augustinus), hominem justificari per legem scriptam in cordibus, quae, ut ipse ibidem explicat, nihil est aliud, nisi charitas Dei diffusa in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. l. II. c. VII. fährt Bellarmin fort: Itaque per justitiam, qua justificamur, intelligitur fides et charitas, quae est ipsa facultas bene operandi. Pallavicini sagt l. VIII. c. 4. p. 259. Consenserunt omnes (zu Trient) de nominis significatione, justificationem sc. esse transitum a statu inimici ad statum amici, filiique Dei adoptivi.

zweiflung der Hoffnung Raum gewährt. Die Vergebung der Sünde um Christi willen ist daher gewiß Nachlaß der Schuld und Strafe, die Er auf sich genommen und getragen hat; sie ist aber zugleich die Uebertragung seines Geistes auf uns, so daß wir volle Lebensgemeinschaft mit dem zweiten Adam haben, gleichwie wir sie mit dem ersten Adam hatten.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Uebergang aus dem Leben des Fleisches in das Leben des Geistes, wie es eben beschrieben worden ist, in der Regel nicht schlechthin ein plötzlicher sein könne, daß sich vielmehr die Setzung des letzteren als das Ergebniß einer durch verschiedene Zustände hindurchgehenden Geschichte unseres inneren Menschen darstellen müsse [1]. Freilich erfüllt der Act der Rechtfertigung selbst nur Einen Zeittheil [2], denn die Mittheilung eines Lebensprincipes kann überhaupt nur als in einem Augenblicke erfolgend gedacht werden, wiewohl die Entfaltung desselben auch einer Zeitfolge unterworfen sein kann. Die Fähigkeit aber für die rechtfertigende That Gottes ist von einer Reihe vorhergegangener, sich gegenseitig bedingender Bewegungen im Innern des Menschen abhängig. Von dem Zeitpuncte an, in dem unsere Erkenntnißkräfte mit zweifelloser Entschiedenheit in die geoffenbarten Wahrheiten eingehen, bewegt sich die ringende Seele durch Furcht und Hoffnung, durch Schmerz und kennende Liebe, durch Kampf und Sieg bis zu dem glücklichsten Augenblicke hindurch, wo sich alle zerstreuten besseren Kräfte auf höheren Impuls zur Erkämpfung eines entscheidenden Sieges vereinigen, wo durch die volle Einsenkung des heiligen Geistes die Vereinigung mit Christus vollzogen wird, wir ihm ganz angehören, und er sich in uns freudig wiedererkennt. Mit anderen Worten: auf daß der Mensch

---

1) *Bellarm.* de justif. l. I. c. 13. Quos enim diligit (Deus), *primum* vocat ad fidem, *tunc* spem et timorem et dilectionem inchoatam inspirat, *postremo* justificat et perfectam charitatem infundit.

2) *Duns Scotus* in l. IV. sent. dist. I. p. 8. sagt, die Rechtfertigung sei momentan: Quia non est successio in inductione alicujus formae, nisi penes partes mobiles, vel penes partes ipsius formae. Vergleiche die «Neuen Untersuchungen» zweite Ausgabe S. 206.

von Gott wieder vollkommen an Kindes Statt aufgenommen (gerechtfertigt) werde, wird im Menschen eine ihn stufenweise vorbereitende Empfänglichkeit erfordert. Daher leuchtet aber auch ein, wie seltsam der Vorwurf der Protestanten sei, daß die den Act der Rechtfertigung vorbereitenden Acte auf eine pelagianisirende Richtung des ganzen katholischen Systems hindeuten [1]). Weil nämlich nach unserer Lehre so Manches im Geiste gelitten und gewirkt, so Manches vollbracht sein muß, ehe die Eine große Gottes-That erfolgen kann, so meinen sie, müßten wir auch glauben, durch jenes vorangegangene geistige Thun und Leiden werde eben die Fülle göttlicher Begnadigung verdient. Es verhält sich jedoch anders. Die Geschichte der Wiedergeburt bildet ein großes, in allen ihren Theilen innigst verbundenes Ganze, so daß der dritte und vierte Schritt unmöglich erfolgen kann, ehe der erste und zweite vorausgegangen ist. Da nun schon die höhere Kraft zur Ausführung des ersten ein Ausfluß göttlicher Gnade ist, und es sich auf gleiche Weise bei allen übrigen verhält, da demnach alle Theile des großen Ganzen durch die höhere Hilfeleistung bedingt und somit ein Werk göttlicher Huld sind, wie sollte nicht vom Ganzen gelten, was von allen Theilen gilt? Freilich, ohne menschliche Thätigkeit kann auch die erste Bewegung unseres Geistes nicht ausgeführt werden, gerade weil er selbst sich bewegen muß; eben so wenig die zweite und dritte, mit andern Worten: ohne menschliches Thun kann Gott im Menschen keinen Glauben, keine Furcht, keinen Keim der Liebe, keine Hoffnung, keine Reue hervorbringen, und darum auch die dadurch bedingte eigentliche Rechtfertigung nicht. Folgt nun aber, daß, weil der Katholik Dieses glaubt, er auch glauben müsse, Gott theile je seine weiteren Gnadenerweise deßhalb mit, weil der Mensch sein

---

1) *Chemnit.* Exam. Concil. Trid. P. I. p. 281. u. ff. *Gerhard.* loc. Tom. VII. p. 221. ff. (loc. XVII. c. 3. Sect. V.) Daß Gott dem durch den Glauben und die Furcht, durch Hoffnung und Reue Vorbereiteten die heiligmachende Gnade (durch die Taufe) verleihe, nennen nämlich auch die besten Scholastiker nicht mit Unrecht ein meritum de congruo, aber nicht de condigno.

Mitwirken bei den früheren nicht versagt hat? Es ist der Begriff einer nothwendigen Vorbedingung eines Anderen, mit dem Begriff der Ursache dieses Anderen verwechselt.

Um indeß den katholischen Begriff von der Rechtfertigung zu vervollständigen, müssen der Synode von Trient zufolge noch zwei Bemerkungen zu dem Gesagten hinzugefügt werden. Erstens stellt die katholische Kirche nicht in Abrede, daß sich auch in dem Gerechtfertigten, ungeachtet ihm (mit jeder anderen Sünde) auch die Erbsünde vergeben und aus ihm hinweggenommen ist, noch eine verkehrte Sinnlichkeit (concupiscentia) vorfinde; jedoch wird gelehrt, daß dieselbe an sich nicht Sünde sei, und in der heiligen Schrift nur deßhalb unter dieser Benennung gefunden werde, weil sie als eine Folge der Sünde erscheine, und wieder zur wahren Sünde führe, wenn der Wille derselben Gehör gebe. Die Synode sagt: „Gott hasset in den Wiedergebornen Nichts, da in Jenen nichts Verdammliches ist, welche wahrhaft mit Christo in der Taufe begraben wurden, nicht nach dem Fleische wandeln, sondern den alten Menschen aus-, und den neuen nach Gott geschaffenen anziehen, und schuldlos, unbefleckt, rein und gottgefällig geworden sind, Erben Gottes und Miterben Christi, so daß dieselben gar Nichts an dem Eingange in den Himmel hindert. Daß jedoch die Begierlichkeit oder der Reiz in dem Getauften zurückbleibe, gestehet und anerkennt die heilige Synode: da aber dieser Reiz zum Kampfe vorhanden ist, so vermag er Denen, die nicht einwilligen, sondern siegreich durch die Gnade Christi widerstehen, nicht zu schaden: vielmehr Wer geziemend streitet, wird gekrönt werden"[1]). Da die katholische Kirche die erste Sünde und damit in letzter Instanz alles Böse in der Welt von dem Mißbrauche des freien Willens ableitet, so kann sie auch keine Sünde mehr im Menschen finden, wenn der Geist von der Creatur weg- und zu Gott hingewendet, wenn der Wille wieder geheilt und die innerste Gesinnung geheiligt ist. Durch das angeborne Uebel, und die aus demselben sich bildende mehr oder minder lange, mehr oder minder erstarkte Gewohnheit des Sün-

1) L. c. Sess. V. decret. de pecc. originali.

digens wird im Körper und den niederen Seelenvermögen eine mechanische Fertigkeit erzeugt, sich nach derselben Richtung fortzubewegen; die neue Willensrichtung zieht darum noch nicht sogleich alle Bewegungen der Seele und des Körpers in ihren Kreis. Da nun aber dem im Geiste Wiedergebornen dieselben fremd und ein Abscheu geworden, da Geist und Fleisch völlig auseinandergetreten sind und sich in einem entschiedenen, für jenen siegreichen Kampfe als zwei von einander Getrennte darstellen, so wird gewiß auch den Willen eine ihm entgegengesetzte, aber doch von ihm beherrschte fleischliche Bewegung nicht beflecken, und darum auch keine Sünde begründen. Geht also der Wille nicht in das Begehren des Fleisches, oder dringt dieses nicht in den Willen ein, findet demnach keine Einwilligung statt, so auch keine Sünde [1]. Das Böse, und im eigentlichen Sinne des Wortes Sündhafte an der Begierlichkeit fällt also hinweg, indem sie aus dem inneren Menschen in den äußeren zurückgedrängt ist, wo sie als Folge und Strafe der Sünde bleibt, und zugleich als Sollicitation die Veranlassung zu erhöhter Verherrlichung des Geistes, aber auch zur Rückkehr des tiefsten Falles werden kann; Jenes, indem sie zum Kampf und Sieg und zur Befestigung und Entwickelung des Guten auffordert; Dieses, indem sie den Sorglosen leicht überraschen und denselben wieder zu sich herabziehen oder sich wieder in das Innerste des Menschen hineindrängen kann. Inzwischen ist die Kluft, welche durch die Wiedergeburt zwischen dem inneren, nun geheiligten Menschen, und dem äußeren gesetzt wird, keines-

---

1) *Bellarmin.* de amiss. grat. et statu peccati. L. V. c. 5. Tom. IV. p. 278. Tota controversia est, utrum corruptio naturae ac praesertim concupiscentia per se et ex natura sua, qualis etiam in baptizatis et justificatis est, sit proprie peccatum originis. Id enim adversarii contendunt, catholici autem negant; quippe qui *sanata voluntate* per gratiam justificantem docent reliquos morbos non solum non constituere homines reos; sed neque posse constituere, cum non habeant veram peccati rationem. Addit Thomas Aq. in sola aversione mentis a Deo consistere proprie et formaliter peccatum originis, in rebellione autem partis inferioris, qui fuit effectus rebellionis mentis a Deo, non consistere peccatum, nisi materialiter.

wegs starr und unbeweglich; vielmehr ist sie in den, mit der heiligmachenden Gnade treu mitwirkenden, Gläubigen in steter Abnahme und somit im Verschwinden begriffen; denn die fortgesetzte heilige Uebung und das dadurch immer mächtiger sich entfaltende göttliche Lebensprincip stellt die Harmonie aller Theile des Menschen in der neu gewonnenen Richtung und zwar in beständigem, wenn auch nicht immer fühlbarem Wachsthume wieder her, (obgleich ohne außerordentliche höhere Dazwischenkunft in diesem Leben niemals vollkommen[1]), so mithin daß sich die niederen mit dem geheiligten Geiste in stufenweisem Fortschreiten einträchtig bewegen lernen, und an der Verherrlichung des Geistes Theil nehmen, wie sie sich früher mit dem unheiligen in Eintracht bewegt und seine Zerrüttung aufgenommen hatten. Indessen harret der Wiedergeborne der Erlösung von dem Leibe mit Sehnsucht entgegen, nicht um dann erst von der sündhaften Willensrichtung, sondern von dem Kampfe, und der Furcht vor dem Kampfe befreit zu werden.

Die zweite Bemerkung ist, daß auch der Gerechte nach der Lehre der katholischen Kirche von sogenannten läßlichen Sünden sich nicht ganz frei zu erhalten weiß und vielfach fehlt, und deß-

---

1) Das Concilium von Vienne hat lib. V. Clement. tit. de haeret. gegen die Begarden ausgesprochen, was Pabst Innocenz XI. gegen Michael Molinos wiederholte. Er verurtheilte in seiner Bulle folgende Sätze n. 55. Per hanc viam internam pervenitur ad purgandas et distinguendas omnes animae passiones, ita quod nihil amplius sentitur, nihil, nihil. n. 56. Duae leges et duae cupiditates, anima una, et amoris proprii altera, tamdiu perdurant, quamdiu perdurat amor proprius; unde quando purgatus est et mortuus, ut fit per viam internam, non adsunt amplius duae illae leges, nec aliquid sentitur amplius. Eine derartige Lehre ist immer mit der anderen verbunden, daß auf einem solchen Standpuncte des inneren Lebens kein Fall mehr möglich sei. Daher werden auch folgende Sätze der Quietisten verworfen. n. 61. Anima, quum ad mortem mysticam pervenit, *non potest* amplius velle aliud, quam quod Deus vult, quia non habet amplius voluntatem, et Deus eam illi abstulit. n. 63. Per viam internam pervenitur ad statum continuum, immobilem in pace imperturbabili. Vergl. « Neue Untersuchungen » zweite Aufl. S. 211 ff.

halb nicht umsonst um Vergebung der Sünden täglich im Gebete des Herrn fleht. Da jedoch damit der Wille des Wiedergebornen von Gott und seinem heiligen Gesetze, das er liebt, nicht entfernt wird, und dergleichen Vergehungen mehr aus der Schwäche des neuen Lebens hervorgehen, als aus einem Reste von wirklicher Verkehrtheit des Willens, so begründen auch Sünden der Art keine Abbrechung des neu gewonnenen Verhältnisses zu Gott, und die innere Rechtfertigung erscheint darum, nach Bossuet's Ausdrucke, nicht als unwahr, obgleich auch nicht als vollkommen; diese Schwäche fordert aber jedenfalls zur steten Aufmerksamkeit auf sich, und zum ununterbrochenen Gebete um göttliche Gnade und immer sich mehrende Heiligung auf[1]).

§. 14.

Lehre der Protestanten von der Rechtfertigung und Heiligung.

Der Begriff, den die Protestanten von der Rechtfertigung geben, wird von der Concordienformel kurz also bestimmt: „das Wort „Rechtfertigung" bedeutet, Jemanden für gerecht erklären, von den Sünden und den ewigen Strafen der Sünde wegen der Gerechtigkeit Christi, die dem Glauben von Gott zugerechnet wird, freisprechen"[2]), und sagt ausdrücklich, unsere Gerechtigkeit sei außer uns[3]). Mit diesen Erklärungen stimmt auch Calvin voll-

1) *Concil. Trident.* Sess. VI. C. 11. Si quis hominem semel justificatum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere atque ideo eum, qui labitur et peccat, nunquam vere fuisse justificatum, *aut contra*, posse in totam vitam peccata omnia, etiam venialia vitare nisi ex speciali Dei privilegio . . . anathema sit.

2) *Solid. Declar.* III. de fid. justif. §. 11. p. 655. Vocabulum justificationis in hoc negotio significat, justum pronuntiare, a peccatis et aeternis peccatorum suppliciis absolvere propter justitiam Christi, quae a Deo fidei imputatur.

3) L. c. §. 48. p. 664. Cum igitur in ecclesiis nostris apud theologos Augustanae confessionis extra controversiam positum sit, totam justitiam nostram extra nos esse . . . . quaerendam, eamque in solo Domino nostro Jesu Christo consistere etc.

kommen überein[1]). Die Rechtfertigung im protestantischen Sinne ist ein richterlicher Act Gottes, wodurch der gläubige Sünder von den Strafen der Sünde, aber nicht von dieser selbst befreit wird, während die Katholiken einerseits die Vergebung der Sünde, Schuld und Strafe, anderseits die positive Heiligung in gleicher Weise durch die rechtfertigende That Gottes erfolgen lassen. Der große Gegensatz der Bekenntnisse besteht demnach darin, daß nach der katholischen Lehre die Gerechtigkeit Christi im Acte der Rechtfertigung unmittelbar von den Gläubigen aufgenommen und hiemit zugleich eine innere wird, das gesammte sittliche Leben des Gläubigen verwandelnd; während die Gerechtigkeit nach den protestantischen Grundsätzen in Christo bleibt, auf die Gläubigen nicht innerlich übergeht und zu denselben zunächst nur in eine äußerliche Beziehung, in ein äußerliches Verhältniß tritt: sie bedeckt nämlich die Ungerechtigkeit derselben, und zwar nicht blos die vergangene, sondern die bleibende, indem durch die Rechtfertigung der Wille nicht geheilt wird. Wir können demnach auch sagen: nach den katholischen Grundsätzen prägt sich Christus durch die Rechtfertigung im Gläubigen lebendig ein und aus, so daß dieser, wenn auch ein unvollkommenes und schwaches, doch ein wirkliches Abbild vom Urbilde wird; nach den protestantischen dagegen wirft Christus nur seinen Schatten auf den Gläubigen, unter welchem die fortwährende Sündhaftigkeit von Gott nur nicht bemerkt wird. Daher denn die ausdrückliche Bemerkung der Concordienformel, die Gläubigen würden wegen des Gehorsams Christi als Gerechte betrachtet, obgleich sie vermöge der verdorbenen Natur noch wahrhaft Sünder seien, und bis zum Tode bleiben[2]).

---

1) *Calvin.* Instit. l. III. c. 11. §. 2. fol. 260. Ita nos justificationem simpliciter interpretamur acceptationem, qua nos Deus in receptos pro justis habet. Eam in peccatorum remissione ac justitiae Christi imputatione positam esse dicimus. §. 3. Ut pro justis in Christo censeamur, qui in nobis non sumus.

2) *Solid. Declar.* III. de fid. justif. §. 15. p. 657. Per fidem propter obedientiam Christi justi pronunciantur et reputantur, etiamsi ratione

Die eben gemachten Mittheilungen zeigen von selbst, daß sich die Protestanten die oben (§. 13.) von uns als einseitig und irrig dargestellten Begriffe von Gnade und Rechtfertigung angeeignet haben. Seine nähere Erklärung erhält aber der Gegensatz der Confessionen noch durch folgende Punkte, welche zugleich seine weitgreifenden praktischen Beziehungen beweisen. Die auch nach der Rechtfertigung, wie die Katholiken nicht läugnen, zurückbleibende Begierlichkeit, der blose Reitz zur Sünde, wird von den Protestanten als die Sünde an und für sich, und zwar als die noch vorhandene Erbsünde, dargestellt, die Unterscheidung aber zwischen der blosen Empfindung des Reitzes zur Sünde und der Einwilligung in denselben als eine unwesentliche, ja als eine unwahre verworfen. Gerade auf diesen Grund stützen sie die Behauptung, daß die Rechtfertigung nur in der Erklärung des Sündennachlaßes, nicht in der Entsündigung bestehe, weil ja die Erbsünde noch bleibe und zwar auch im Willen. Ebenso wird behauptet, daß zwischen läßlicher Sünde und Todsünde kein innerer und wesentlicher Unterschied bestehe; denn, so lehren die Protestanten, an sich verklagen alle Sünden den Menschen vor Gott in gleicher Weise, wie sie auch beschaffen sein mögen; alle verdienen den (ewigen) Tod. Den einzigen, entscheidenden Unterschied der Sünder vor Gott bilde der Glaube an die Verdienste Christi; wenn der Mensch glaube, und so lange er glaube, seien alle seine Sünden Erlaßsünden, so wie umgekehrt ohne diesen Glauben keine seiner Sünden verziehen werde, da im Grunde der Unglaube die einzige Sünde sei.

Diese höchst auffallenden Grundsätze enthalten folgende Momente in sich. Wenn der Gerechtfertigte in sich selbst betrachtet, ebenso sehr Sünder und verdammlich ist, als der Ungerechte, so wird zwischen dem Bekehrten und Unbekehrten dem moralischen Sein nach ein innerer und wesentlicher Unterschied nicht anerkannt, die biblischen Gegensätze vom alten und neuen Menschen, vom alten und neuen Leben, von der neuen Schöpfung, von der ersten

---

corruptae naturae suae adhuc sint, maneantque peccatores, dum mortale hoc corpus circumferunt.

Geburt und der Wiedergeburt verlieren nicht nur ihre Schärfe, sondern guten Theils ihre sittliche Bedeutung (§. 29.), der Begriff der Buße, durch welche der Uebergang von dem einen in den anderen Zustand vermittelt wird, muß durchaus einseitig, ja völlig verkehrt gefaßt werden (§. 33.), und die so nachdrückliche Rede der heiligen Schrift von der durch Christus bewirkten Befreiung von der Sünde, und der Ertödtung (Entwurzelung) derselben in den Gläubigen Röm. VI. VIII, 1—4. ist weiter Nichts als gehaltloser Schwulst, ja Veranlassung zur jammervollsten und lächerlichsten Selbsttäuschung. Die weitern Folgen der Lehre aber, daß in Denen, welche an die Verdienste Jesu Christi glauben, jeglicher Unterschied zwischen läßlicher Sünde und Todsünde aufgehoben sei, werden sich unten von selbst entwickeln und herausstellen (§. 16.). Hier mögen nur einige Stellen ausgehoben werden, die uns zeigen, zu welchem sittengefährlichen Lehrvortrage ein System führt, das zwischen der Empfindung des Reitzes zur Sünde und der Einwilligung in denselben nicht wesentlich unterscheidet: indem jener, so lange wir leben, unvermeidlich ist, erscheint auch diese als immer zugleich vorhanden, und vom Standpuncte der sittlichen Würdigung aus selbst die That nicht strafwürdiger als die unwillkührliche sinnliche Lockung zu derselben. So beruft sich Melanchthon auf das christliche Bewußtsein, welches einem Jedem sage, daß auch der Christ Nichts weniger in seiner Gewalt habe, als sein Herz, dessen sämmtliche Bewegungen unrein seien[1]). Daher stellt derselbe Melanchthon den Katholiken die Frage: suchen nicht auch die Heiligen das Ihrige? und ist wirklich der Meinung, der Heilige, wahrhaft vor Gott Gerechtfertigte, bleibe eitler Ruhmbegierde, der Habsucht und dergleichen nothwendig unterworfen[2]). Luther spricht

---

1) *Melancht.* loc. theolog. p. 18. Christianus agnoscet, nihil minus in potestate sua esse, quam cor suum etc. «Cor» gebraucht Melanchthon auch anstatt «Voluntas», weil der Mensch eigentlich keinen Willen habe, sondern nur Triebe und Begierden.

2) L. c. p. 138. Annon sua etiam quaerunt sancti? Annon in sanctis amor est vitae, gloriae, securitatis, tranquillitatis, rerum? Man

von böser Lust, Geiz, Zorn, Unzucht und fügt ein bedeutungsvolles Etcetera hinzu, was Alles noch im Gerechten sei [1]). Auch Calvin macht uns mit dergleichen Heiligen bekannt [2]). Wirklich ein wunderlicher Heiliger, der das Seinige sucht, und nicht Christi Ruhm; eben so seltsam ist die Verbindung von Begriffen, wenn uns zugemuthet wird, einen geizigen, unzüchtigen Heiligen zu denken; denn nach den Gesetzen der Logik hebt das Prädicat das Subject auf. Doch, wie ist es denn auch eigentlich zu verstehen, wenn von der Habsucht, vom Geiz, vom Zorn und von der Unzucht der Heiligen gesprochen wird? Ist etwa nur der auch in ihrem Fleische noch eingesenkte Stachel gemeint, welcher sie wohl gerne zu Werken des Fleisches treiben möchte, aber endlich doch nur in erfolgloser Anstrengung ermüdet? Dann ist nicht zu begreifen, wie dergleichen vergebliche Bemühungen Habsucht, Geiz, Zorn und Unzucht genannt werden dürfen; sollen wir uns aber einen Sieg dieses Stachels über den Willen denken, oder gar einen Vollzug seines Antriebes in der äusseren That, wie können die Besiegten Heilige und Gerechte genannt werden? Röm. VIII, 1 — 9. 13. Eine solche verworrene Redeweise hat in der Confundirung wesentlich verschiedener Begriffe ihren Grund, und man müßte sich sehr wundern, wenn die Gleichsetzung des sehr zu Unterscheidenden, ja des Entgegengesetzten im Begriff und im Wort, nicht auch im Leben eine Gleichhaltung zur Folge haben sollte.

---

bemerke zugleich die seltsame Einandergleichsetzung von amor gloriae und securitatis, tranquillitatis, als wenn das Letztere an sich so viel, als das Erstere wäre, welches einige Zeilen weiter unten durch κενοδοξία näher erläutert wird. Wenn aber Melanchthon sagt, die Parisienses (die Doctoren der Sorbonne als Repräsentanten der katholischen Theologie) betrachteten die affectus internos nicht, sondern richteten ihren Blick auf blose Aeußerlichkeiten, so mag er Dies vor Gott verantworten.

1) Auslegung des Briefes an die Galat. Wittenb. 1556. I. Th. p. 202. b.

2) *Calvin.* Instit. l. III. c. 3. §. 10. fol. 213. Doch ist seine Ausdrucksweise um Vieles milder.

So viel vorläufig von der Rechtfertigung im protestantischen Sinne; nun auch von der Heiligung nach demselben Systeme, denn es wäre im höchsten Grade ungerecht, wenn nun nicht auch noch ausgeführt würde, daß nach dem lutherischen Systeme an die vertrauensvoll aufgenommene Erklärung der Sündenvergebung auch die Verklärung des sündigen Menschen, die sittliche Verwandlung, die Heiligung sich anschließen müsse. Der einer so gnadenvollen, so unverdienten Erlassung der Sünde sich bewußte Mensch soll sich auch bestreben, in dankbarer Erwiederung so großer Wohlthat, sich ernstlich zu bessern, und Gottes Gebote immer treuer zu beobachten. In dem Gerechtfertigten werde die Erbsünde durch die Mittheilung des heiligen Geistes doch geschwächt, wenn auch nicht getilgt, und in dem Maaße als die Schwächung derselben zunehme, mehre sich die Heiligung. Calvin geht sogar, sich der katholischen Betrachtungsweise nähernd, so weit, daß er gesteht, wie Christus nicht getheilt werden könne, so werde sich der Mensch in Gemeinschaft mit ihm auch der Rechtfertigung und Heiligung zugleich bewußt; Wer also immer von Gott zu Gnaden aufgenommen werde, erfreue sich zugleich des Geistes der Sohnschaft, durch dessen Kraft die Umgestaltung in das göttliche Bild erfolge [1]). So erfreulich indeß die Verbesserung ist, so genau sie auch mit Calvins Darstellung der Erbsünde und seiner Beschreibung des Processes der Wiedergeburt im Zusammenhange steht, so bleibt doch eine wesentliche Verschiedenheit zwischen beiden Systemen, dem katholischen und dem protestantischen, zu diesem das reformirte gezählt, immerhin. Denn indem nur eine Schwächung, nicht eine Tilgung der Erbsünde als solcher zugegeben wird, kann zugleich auch nur eine graduelle, nicht eine wesentliche sittliche Verschiedenheit zwischen dem alten und neuen

---

1) *Calvin* Instit. l. III. c. 11. §. 6. Vergl. *Calvin.* Antidot. in Concil. Trid. Opusc. p. 702. Neque tamen interea negandum est, qua ratione (juxta quorundam opinionem) per solam quidem fidem coram Deo justificetur; sed tamen ita, ut absque operibus salutem aeternam consequi impossibile sit. Mit der Rechtfertigung ohne Werke ist also auch die Seligkeit ohne Werke zugetheilt.

Menschen behauptet werden, was der katholischen Kirchenlehre eben so sehr, als der Würde des Christenthums, dem Begriffe eines durch dasselbe mitgetheilten neuen, folglich das alte verdrängenden Lebensprincipes, und der ausdrücklichsten Lehre der heiligen Schrift widerspricht. Beschränkt sich der Einfluß Christi auf den Menschen darauf, daß dieser sittlich nur um etwas besser, nicht ein sittlich ganz anderer Mensch wird, als der Heide, so kann streng genommen von einer eingetretenen Heiligung gar nicht die Rede sein, im inneren Lebensgrunde sind sich beide gleich, nur in der Zucht sind sie verschieden. Die katholische Kirche dringt vor Allem auf eine durchgreifende innere Ausscheidung. Ferner besteht die Verschiedenheit darin, daß dem Protestanten die Aeußerlichkeit seines Verhältnisses zu Christus bei Weitem die Hauptsache ist, so zwar, daß sich der Mensch auf dieser Stufe seines geistigen Lebens ruhig niederlassen kann, und ohne weiter zu schreiten, der Seligkeit gewiß sein darf, indem ihm durch Das, was die Reformatoren Rechtfertigung nennen, die Sünden einmal vergeben, und damit zugleich auch die Pforten des Himmels eröffnet sind[1]), während dem Katholiken nur dann die Sünden vergeben werden, wenn er sie verläßt, und der Gerechtfertigte, Gottgefällige ihm in jeder Beziehung Eins mit dem Geheiligten ist. Selbst dem Calvin ist die Sündenvergebung ganz abstract der einzige Grund der Hoffnung der Seligkeit, und wenn er zur Einsicht gelangte, daß Rechtfertigung und Heiligung im inneren Leben nicht getrennt werden mögen, so trennet

---

1) *Calvin.* Instit. l. III. c. 11. §. 15. bekämpft er zuerst den Petrus Lombardus, dessen Lehre er also bezeichnet: Primum, inquit, mors Christi nos justificat, dum per eum excitatur charitas in cordibus nostris, qua justi efficimur: deinde quod per eandem extinctum est peccatum . . . . dann wendet sich Calvin gegen Augustin: ac ne Augustini quidem sententia . . . . recipienda est. Tametsi enim egregie hominem omni justitiae laude spoliat, . . . gratiam tamen ad justificationem refert, qua in vitae novitatem per spiritum regeneramur. Hierauf heißt es: scriptura autem, cum de fidei justitia loquitur, longe alio nos ducit. §. 21. schließt er endlich: ut talis justitia uno verbo appellari queat peccatorum remissio.

er sie doch in der Vorstellung wieder, und leitet aus Einem und Demselben verschiedene Wirkungen ab, indem er sagt, daß nur durch die schulderlassende Erklärung Gottes, nicht dadurch, daß mit dem Bewußtsein derselben zugleich die heiligende Kraft gegeben sei, die Gottgefälligkeit gesichert werde, Was von der Folge begleitet ist, daß auch ein Minimum von wirklicher Besserung, ohne welches die Gewißheit der Begnadigung nach Calvin nicht eintritt, in allweg zur Seligwerdung genüge.

Fügen wir der bisherigen Darstellung noch einige, der tieferen wissenschaftlichen Würdigung des Systemes der Lutheraner gewidmete Anmerkungen bei. Der Punkt, auf welchen hier die Aufmerksamkeit ganz vorzüglich hinzulenken ist, besteht in der Erscheinung, wie gefällig die Lehre von der Erbsünde der von der Rechtfertigung die Hand bietet, wie freundlich jene dieser entgegenarbeitet: jene wurde so tief in das Wesen des Menschen eingegraben, daß diese mit der Oberfläche sich begnügen mußte. Würde die Erbsünde deßhalb als den Menschen so sehr verpestend dargestellt, um darnach die Kraft des Christenthums messen zu lehren, so daß etwa gesagt würde: „Siehe, setzte sich gleich die erstere tief im Innersten des menschlichen Daseins an, so senkt sich die letztere doch noch tiefer in demselben ein, sie dringt bis zum untersten Abgrund der Seele vor, und wirkt heilend daselbst und neuschaffend; ist also die Macht des bösen Princips groß, die des guten ist noch größer," so müßte die verkehrte Behandlung der Erbsünde als eine blos theoretische Verirrung in allweg entschuldigt werden. Nun aber wird gelehrt, ihre Verwüstungen seien so furchtbar, daß sie selbst im Willen des Wiedergebornen bleiben, die Krankheit, an der wir durch sie darniederliegen, so verheerend, daß wir gar nicht vom Grunde aus wiedergenesen können, und indem wir nicht können, es auch nicht bedürfen. Daher Christus unsere Gerechtigkeit — ausser uns; die Ungerechtigkeit im alten Adam in uns, die Gerechtigkeit im neuen — ausser uns.

Das Essentielle der Erbsünde, nach Luther's Ausdruck, kehrt übrigens hier sehr sichtbar wieder zurück. Lehren die Katholiken, daß nur in dem Falle, daß die vom Fleische ausgehende

Solicitation zur Sünde mit Selbstbewußtsein festgehalten, und vom Willen empfangen werde, der wirkliche Charakter einer Sünde zum Vorschein komme, so behaupten die Lutheraner und Reformirten mit einer Hartnäckigkeit ohne Gleichen, jene Solicitation sei an sich schon Sünde, auch wenn sie mit entschiedenem Widerstreben abgewiesen werden sollte. Man erwäge diese Lehre genau, und erforsche, ob dadurch nicht das Böse als etwas für sich, unabhängig vom Willen und ausser demselben Existirendes, ob es nicht als eine Wesenheit betrachtet werde! Was mag es denn wohl auch Anderes noch bedeuten können, wenn gesagt wird: es bleibe etwas an sich Böses im Menschen, und sei selbst dann noch böse, wenn es auch der Wille bekämpfe und besiege? Hier liegt das Sündhafte gewiß nicht mehr blos in einer verkehrten Willensrichtung, eben weil diese nicht verkehrt sein kann, und doch Sünde, d. h. die Erbsünde, im Menschen sein soll. Auffallend wird Dies dadurch bestätigt, daß wir erst dann von ihr sollen befreit werden können, wenn unser liebes „Corpusculum" abgelegt wird [1])! Das heißt doch die Sünde sehr substantiös auffassen.

Und doch bleibt es ungemein schwer zu begreifen, wie Luther die Sünde wirklich als Etwas, das eine böse Essenz geworden sei, im strengen Sinne des Wortes, solle betrachtet haben. Vielleicht lehrt uns Folgendes Luthern besser verstehen, als er sich selbst verstand. Es fallen nämlich vor Allem zwei Erscheinungen auf. Erstens wird von Gott versichert, daß er die Sünden der Gläubigen vor seinem Auge verberge, oder diese als gerecht anschaue, obschon sie es nicht seien. Nun ist es wohl gewiß sehr schwer zu begreifen, wie Gott irgend Etwas anders anschauen könne, als es in sich selbst ist, also wie ein wirklich Ungerechter als gerecht ins göttliche Bewußtsein könne aufgenommen werden. Es bleibt uns hier Nichts weiter übrig, wenn wir dem Wissen Gottes Wahrheit geben wollen, als die Annahme: Was von

---

1) *Solid. Declar.* III. de fid. justif. §. 7. p. 688. Dum mortale corpusculum circumferunt, vetus Adam in ipsa natura, omnibus illius interioribus et exterioribus viribus inhaeret.

dem Menschen als Sünde betrachtet werde, sei wirklich vor Gott keine, sei bloß eine Folge der Endlichkeit des Menschen; und in dieser Weise wird uns auch erst die Sicherheit begreiflich, die bei dem Glauben an eine blos äusserliche Rechtfertigung statt findet. Daß sich Etwas dieser Art im Hintergrunde des Bewußtseins Jener verstecke, die dieser Betrachtungsweise der Rechtfertigung huldigen, wird von der zweiten Erscheinung, auf die wir aufmerksam machen müssen, gar sehr bestätigt. Der Act der Rechtfertigung und das ganze Werk der Wiedergeburt wird allein als Gottesthat dargestellt [1]); nun bietet es der Verwunderung einen reichen Stoff dar, warum denn Gott nicht durchdringe, da er ja allein wirksam ist, und warum er die Sünde nicht bis auf den Grund tilge und seine ungehemmte Macht nicht so recht in ihrem ganzen Glanze entwickle. Der ganz passiv sich verhaltende Mensch könnte doch wohl während dieses rechtfertigenden Vorganges mit ihm ganz umgewandelt werden. Warum geschieht es denn nun nicht? Wir werden auf denselben Gedanken, wie oben, nur in einer etwas veränderten Form zurückgeführt: daß die ursprüngliche Einrichtung des Menschen schon die Sünde bedinge, also nothwendig sei, und darum auch von Gott nicht angerechnet werde. Denn die Bemerkung Calvins, der das Anstößige der Vorstellung, Gott sei allein bei der Wiedergeburt thätig, ohne ein- oder durchgreifend thätig zu sein, gefühlt zu haben scheint, die Bemerkung Calvins, es erfolge dieses mangelhafte Einwirken nur deßhalb, damit Gott Grund habe, den Menschen alle Augenblicke vor sein Tribunal rufen zu können, möchte wohl Niemanden im Ernst befriedigen [2]).

---

1) *Solid. Declar.* II. de liber. arbitr. §. 44. p. 645. Tantum boni et tamdiu bonum operatur, quantum et quamdiu a spiritu Dei impellitur. Anders der Katholik, welcher glaubt, der göttliche Geist treibe den Menschen immer an, der Mensch aber lasse sich nicht immer treiben und bleibe aus seiner Schuld hinter dem göttlichen Antrieb zurück.

2) *Calvin.* Instit. l. III. c. 11. fol. 169. Nam hoc secundum (reformationem in vitae novitatem) sic inchoat Deus in electis suis, totoque vitae curriculo paullatim, et interdum lente in eo progreditur, ut semper obnoxii sint ad ejus tribunal mortis judicio. Hier ist

Calvin hätte seine unbedingte Nothwendigkeit alles Geschehens als Erklärung zu Hilfe rufen sollen. Diese Nothwendigkeit des Sündigens in der gegenwärtigen menschlichen Form ist denn nun der wahre Grund dieser Theorie und der Möglichkeit, sich ungeachtet fortwährenden Sündigens so tief zu beruhigen; obschon er nicht ins Bewußtsein der Reformatoren trat. Wenigstens dürfte sich kein anderer speculativer Begriff von der protestantischen Darstellung der Erbsünde, dieselbe in ihrer Verbindung mit der Rechtfertigungslehre gedacht, gewinnen lassen. Luther hätte sich hiernach nur nicht gut ausgedrückt, wenn er sagte, die Erbsünde sei von der Wesenheit des Menschen; er hätte nur sagen sollen, die Sünde klebe sich nothwendig an die Wesenheit des Menschen an. So rächten sich denn die Bestimmungen Luthers und Calvins über die Freiheit des Menschen, und wenn sie sich auch noch so sehr über die Größe der Sünde auslassen, gegen ihren Willen wurde sie am Ende doch als keine betrachtet, wie es die Bestimmung des Verhältnisses, in welches sie Gott zu den Menschen überhaupt setzten, erforderte. Was sie über den Ursprung des Bösen lehrten, kehrt hier zurück, und auch im lutherischen Systeme blieben die Folgen jener Lehre, obschon die Lutheraner die Lehre selbst verwarfen. Ganz anders, wie oben schon gesagt, in der katholischen Kirche; weil so streng und mit blutendem Herzen die Wahrheit festgehalten wird, daß nur in der Freiheit die letzte Ursache der Sünde zu suchen sei, so konnte, so mußte auch eine wahre Erlösung von der Sünde festgehalten werden.

Vom rechtfertigenden Glauben.

§. 15.

Katholische Betrachtungsweise.

Die Lehre vom rechtfertigenden Glauben erlitt dasselbe Schicksal, wie alle Grundlehren des Christenthums. Seit fünfzehn Jahrhunderten hatten die Christen in und aus demselben gelebt,

zugleich das Fortschreiten im Guten allein von Gott abhängig gemacht und mit Bewußtsein die Ursache des Zurückbleibens in demselben auf ihn zurückgeführt.

viel Geistvolles darüber gedacht und in zahlreichen Schriften niedergelegt, noch Tieferes aber, in keine Begriffe zu Fassendes und durch kein Wort zu Bezeichnendes dabei empfunden; indeß in Ermangelung einer mit Entschiedenheit ausgesprochenen und von Vielen festgehaltenen irrigen Ansicht von jenem Glauben war man doch zu einer recht erschöpfenden, in sich völlig klaren Reflexion über denselben eben so wenig gekommen, als vor Arius über die Lehre von der Gottheit Christi, und vor Pelagius über die von der Gnade. Daher geschah es auch, daß, gleichwie in den eben berührten Artikeln vor der Synode von Nicäa und den afrikanischen und gallischen Concilien manches Unklare, manches sich selbst Widersprechende bei den christlichen Schriftstellern gefunden wird, Aehnliches auch in den verschiedenen Darstellungen vom rechtfertigenden Glauben vor der Synode von Trient zum Vorschein kömmt, und es eine eben so ernste und große, als überraschende Aufgabe der auf derselben versammelten Väter ward, die reine Wahrheit zu bestimmen und vom Irrthümlichen auszuscheiden[1]). So wenig Arius und Pelagius, Männer, die übrigens von Luther tief-charakteristisch verschieden waren, und weit unter ihm stehen, ihre Meinungen aus der Luft gegriffen hatten, sondern nur dunkle, da und dort gangbare Vorstellungen recht lebendig aufnahmen und allseitig ausbildeten, eben so schloß sich der letztere auch nur an schon Vorhandenes an, wie allein jene berühmte vor dem Ausbruche der Kirchenspaltung von dem genannten Reformator abgelegte Beicht lehrt; wogegen die Kirche Das, was stets und allgemein von ihrem Anfang an gelehrt worden war, jetzt zum klarsten Bewußtsein erhob, in die Gestalt des Dogma brachte, und vom blos Individuellen ausschied.

Einige von den zu Trient anwesenden Theologen beschäftigten sich vorzüglich mit der Bestimmung des Gegensatzes, den der heilige Paulus zwischen den nicht rechtfertigenden Werken und dem rechtfertigenden Glauben aufstellt. Der Bischof von Agatha zeigte

---

1) *Pallavic.* histor. Concil. Trident. l. VIII. c. 4. n. 18. p. 262. Ingens omnes incesserat cura explicandi effatum apostoli, hominem justificari per fidem.

mit dem von Lanciano in ausführlichem Vortrage, Paulus bestreite blos die rechtfertigende Kraft jener Werke, die dem Glauben vorangehen, und demnach nicht aus ihm entspringen [1]. Hiemit übereinstimmend bemerkte der Bischof Cornelius Mussus, der Apostel spreche der Aeusserlichkeit der Werke den Werth ab; Abraham z. B. sei nicht dadurch gottgefällig geworden, daß er seinen Sohn zum Opfer brachte, oder durch andere ähnliche Handlungen, sondern durch die inneren Thätigkeiten des Glaubens und andere Tugenden, welche mit der geheiligten, vom Glauben ausgehenden Willensrichtung zusammenhängen, und in guten Werken sich thätig erweisen [2]. Sehr richtig war hiermit anerkannt, daß Paulus nicht die Werke eines in Christo geheiligten Menschen im Auge gehabt, und dieselben ausgeschlossen habe, wenn er in den Werken, im Gegensatz vom Glauben, die Kraft, gottgefällig zu werden, nicht finden wollte. Mit andern Worten: sie bemerkten, daß Paulus nur der alten, ungenügenden, gesetzlichen Ordnung den neuen von Gott dargebotenen Heilsweg entgegenstelle, und der lebendigen Anschließung an denselben (πίστις) allein die Kraft, gottgefällig zu machen, beilege.

Diese Bestimmungen waren indeß mehr negativ: folgende sprechen sich positiv aus. Der Glaube an Christus rechtfertige, bemerkte ein anderer Theologe, heiße so viel: der Glaube sei die schlechthin nothwendige Wurzel, aus welcher sich alle geistigen Actionen, die gottgefällig machen, entwickeln, so daß mit dem Glauben an sich und unmittelbar die vollendete Gottgefälligkeit noch nicht gesetzt sei, wohl aber in seiner weiteren Entfaltung; und eben so kurz als treffend fügte Claudius Jajus hinzu: durch den Glauben werde uns die Gnade verliehen, nicht in allweg schon gottgefällig zu sein, sondern gottgefällig werden zu können, was Bertanus noch durch die Bemerkung erläuterte, daß Paulus nicht sage, vom Glauben, sondern durch den Glauben werde der Mensch gerechtfertigt; denn unsere Gerechtigkeit sei nicht der Glaube selbst, sondern in diesem sei uns nur die Macht gegeben

1) *Pallavic.* l. c. n. 13. p. 261.
2) *Pallavic.* l. c. n. 14. p. 261.

(Joh. I, 12.), dieselbe zu erwerben [1]). Noch dürfte eine Aeusserung des Bernard Diaz der Erwähnung werth sein; dieser sagte nämlich, es werde aus dem Grunde dem Glauben die rechtfertigende Kraft zugeschrieben, weil er uns aus der angebornen Dürftigkeit (erdwärts gerichteten Gesinnung) erhebe und in gewissen Bewegungen bestehe, die uns auf eine über das natürliche Dasein erhabene Stufe des geistigen Lebens versetzen; so daß wir von Gott als solche betrachtet würden, die den Weg, sein Wohlgefallen (durch die Anschließung an Christus) zu erwerben, bereits betreten haben [2]).

Alle diese Bestimmungen drücken Ein und Dasselbe nur auf eine mannichfaltige Weise aus; und das Concilium von Trient billigte sie, wenn es sagt: „der Glaube ist der Anfang alles Heils, die Grundlage und die Wurzel aller Rechtfertigung; denn ohne ihn ist es unmöglich Gott zu gefallen, und zu seiner Kindschaft zu gelangen" [3]). Der Glaube ist also der Anfang des Heils, jedoch nicht ein Anfang, der jemals während dieses Zeitlebens, etwa nachdem bedeutende Fortschritte gemacht sind, wieder verlassen werden könnte; denn er ist zugleich die bleibende Grundlage, worauf das ganze Heilsgebäude errichtet wird; aber auch

---

1) *Pallavic.* l. c. n. 3. p. 260.

2) L. c. n. 16. p. 262. Ideo dici hominem per fidem justificari, quod haec ex humilitate nativa nos attollit, motusque quosdam super conditionem naturae nobis imprimit, efficitque ut a Deo respiciamur ceu iter justitiae jam ingressi.

3) *Concil. Trident.* Sess. VI. c. VIII. *Quomodo intelligitur, impium per fidem, et gratis justificari.* Cum vero apostolus dicit, justificari hominem per fidem, et gratis; ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit, et expressit; ut scilicet per fidem ideo justificari dicamur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis: sine qua impossibile est placere Deo, et ad filiorum ejus consortium pervenire: gratis autem justificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quae justificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur. Si enim gratia est, jam non ex operibus: alioquin, ut idem Apostolus inquit, gratia non est gratia.

nicht etwa nur eine untergelegte Masse, mit welcher das Uebrige n keinem organischen Verband stünde, denn er ist die Wurzel der Rechtfertigung. Seiner Kraft und Thätigkeit wird nämlich die rechtfertigende Gnade, das neue, den Menschen aus einem Feinde in einen Freund Gottes verwandelnde Lebensprincip, die göttliche Liebe verliehen (fides impetrat justificationem sagen die Scholastiker), obgleich auch er diese Gnade nicht verdient. Eine eigentliche Definition des Glaubens hat indeß die tridentische Kirchenversammlung nicht gegeben; der römische Katechismus bietet schon eher eine solche dar, wenn er sagt: „das Wort „Glauben" heiße hier nicht so viel als meinen und dafürhalten, sondern es habe die Bedeutung einer (in Kraft eines freien Unterwerfungsactes vollzogenen) festen Beipflichtung, einer solchen nämlich, wodurch der Geist dem seine Geheimnisse offenbarenden Gotte entschieden und bleibend zustimme"[1]). Die Katholiken betrachten den Glauben als eine Wiederanknüpfung mit Gott in Christo vorzüglich mittels der durch die Gnade erleuchteten und gestärkten Erkenntnißkräfte, womit die Erregung von mancherlei Gefühlen mehr oder weniger verbunden ist; er ist ihnen ein göttliches Licht, in welchem der Mensch die göttlichen Rathschlüsse sowohl erkennt, als anerkennt, und umfaßt nicht nur, Was Gott dem Menschen ist, sondern auch, Was der Mensch Gott werden soll.

Da nun die Rechtfertigung im Sinne der Katholiken in der völligen Umwandlung des ganzen inneren Menschen besteht, so erscheint es begreiflich, daß sie auf das Nachdrücklichste einschärfen, der Glaube allein mache nicht gerecht vor Gott, er sei vielmehr nur die subjective erste, unerläßliche Bedingung, es zu werden, die Wurzel, aus welcher das göttliche Wohlgefallen am Menschen herauswachse, der Grund, aus dem sich die Kindschaft Gottes

1) *Catechism. Conc. Trid.* p. 17. Igitur credendi vox hoc loco putare, existimare, opinari, non significat, sed ut docent sacrae literae, certissimae assensionis vim habet, qua mens Deo sua mysteria aperienti firme constanterque assentitur . . . . Deus enim, qui dixit, de tenebris lumen splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris, ut non sit nobis opertum Evangelium, sicut iis, qui pereunt.

entwickle. Dringt aber der Glaube von der Intelligenz aus und von den zugleich durch sie erregten Gefühlen in den Willen ein, durchdringt er diesen, belebt und befruchtet er ihn durch das ihm gewährte neue göttliche Lebensprincip, und erzeugt in dieser Weise den neuen nach Gott geschaffenen (ganzen) Menschen, oder: entzündet sich, nach dem Ausdruck des Seripandus auf der Synode zu Trient [1]), aus dem Glauben die Liebe, wie aus dem Schwefel das Feuer, dann erst ist nach ihnen die Wiedergeburt, die Rechtfertigung eingetreten.

Daher kannten auch die mittelalterlichen Schulen einen Glauben, von welchem sie sagten, daß er allein rechtfertige; er ist unter der Bezeichnung der fides formata bekannt, unter welchem die Scholastiker den Glauben verstanden, der als seine Seele, als sein belebendes, gestaltendes Princip (forma) die Liebe in sich hat, weßwegen er auch fides charitate formata, animata, fides viva, vivida genannt wurde. Es ist Dies jener höhere Glauben, der den Menschen in eine wirkliche Lebensgemeinschaft mit Christus bringt, mit unendlicher Hingebung an Gott, mit dem tiefsten Vertrauen auf ihn, mit voller Demuth und inniger Liebe gegen ihn erfüllt, den Menschen von der Sünde befreiet, und alle Geschöpfe in Gott anschauen und lieben läßt.

Wir erlauben uns einige, diesen Glauben rühmende Stellen aus Schriften, die sowohl vor, als nach dem Beginne der Reformation verfaßt wurden, mitzutheilen. Thomas von Aquin sagt in der Beantwortung der Frage, ob wir durch das Leiden Christi von der Sünde befreit wurden: „durch den Glauben eignen wir uns das Leiden Christi an, so daß wir der Früchte desselben theilhaftig werden. Röm. III, 25. Der Glaube aber, durch welchen wir von der Sünde gereinigt werden, ist nicht der unlebendige (informis) Glaube, der mit der Sünde vorhanden sein kann, sondern der durch die Liebe lebendige (formata), so

1) *Pallavic.* hist. Concil. Trident. l. VIII. c. 9. n. 6. p. 270. Quemadmodum a sulphure ignis emicat, ita per eam (fidem) in nobis charitatem extemplo succendi, quae praeceptorum observationem et salutem secum trahit.

daß uns das Leiden Christi nicht nur rücksichtlich des Verstandes, sondern auch der Gesinnung zu eigen wird. In dieser Weise werden uns auch die Sünden durch die Kraft des Leidens Christi vergeben [1])." Der Cardinal Nikolaus von Cusa bemerkt in einer seiner geistvollsten Schriften, vom Frieden, worin er Grundsätze zur Vereinigung aller Religionen in eine aufstellt: „der Glaube allein rechtfertigt," und fügt dann hinzu, „es muß aber der gestaltete Glaube sein, denn ohne Werke ist er todt [2])." Vollständiger erklärt er sich in einer seiner Erregungen in folgender Weise: „Die Liebe, das belebende Princip (amor, qui est forma), welches den Glauben und das Vertrauen vollendet, ist es, welche ergreift, festhält und verwandelt. Von Christus wurde Erlösung verlangt, und er antwortete, der Glaube und das Vertrauen gewährten, Was geliebt und gewünscht werde. Denn Nichts wird sehnsuchtsvoll verlangt, ausser Was man liebt: wird also der Erlöser geliebt, so erlöst er: die Liebe mithin erlöst, denn es ist die Liebe des Erlösers. In der Liebe ist sonach der

1) *Thom. Aquin.* Summa tot. Theolog. P. III. Quaest. XLIV. art. 1. Edit. Thomae a Vio. Lugd. 1580. Vol. III. p. 233. Fides autem, per quam a peccato mundatur, non est fides informis, quae potest esse etiam cum peccato, sed est fides formata per charitatem, ut sic passio Christi nobis applicitur, non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad affectum. Et per hunc etiam modum peccata dimittuntur ex virtute passionis Christi. Vergl. Q. CXIII. Art. IV. Motus fidei non est perfectus, nisi sit charitate informatus, unde simul in justificatione impii cum motu fidei est etiam motus charitatis; movetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc, quod ei se subjiciat, unde et concurrit actus timoris filialis et actus humilitatis etc.

2) *Nicol. Cusan.* de pace fidei Dialog. Opp. Edit. Basil. p. 876. Vis igitur, Deum in Christo nobis benedictionem repromisisse vitae aeternae? — Sic volo. Quapropter oportet credere Deo prout Abraham credidit, ut sic credens justificetur cum fideli Abraham, ad assequendam repromissionem in uno semine Abrahae Christo Jesu, quae repromissio est divina benedictio, omne bonum in se complicans. — Vis igitur, quod sola fides illa justificet ad perceptionem aeternae vitae? . . . . Oportet autem, quod fides sit formata, nam sine operibus est mortua.

geliebte Gegenstand, daher auch der geliebte Erlöser in der Liebe. Denn Gott ist die Liebe, und Wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott in ihm. Der vollendete Glaube, oder das vollendete Vertrauen, was wir den durch die Liebe belebten Glauben nennen (fides formata charitate), ist es, von dem der Heiland sagt, daß er gottgefällig mache. Wer also Christum kennet, und doch sich ihm nicht nahet, oder, Wer ihm wohl entgegen kömmt, aber nicht in Verbindung mit ihm tritt; oder, Wer ihm zwar entgegenkömmt und in einige Verbindung mit ihm tritt, ihn aber nicht umfasset und mit ihm die festeste Gemeinschaft vollzieht, ist des Heiles beraubt[1]."

Dem Worte dieses Theologen fügen wir eine Stelle Bellarmins bei, der ungefähr eben so lange nach dem Auftreten Luthers lebte, als Nikolaus von Cusa vor demselben. Er macht zu Gal. V, 6.: „in Christo gilt weder die Beschneidung, noch die Vorhaut, sondern der Glaube, der durch die Liebe wirksam ist," die Bemerkung: „damit es keine Veranlassung zu Verwirrungen gebe, erklärt derselbe Apostel (Paulus), welchen Glauben er den rechtfertigenden nenne, wenn er sagt: „in Christo Jesu gilt weder Beschneidung noch Vorhaut," d. h. weder das den Juden gegebene Gesetz, noch die Werke der Heiden machen gottgefällig, sondern der Glaube; aber nicht jeder Glaube, sondern nur der, welcher durch die Liebe wirksam ist, d. h. der Glaube, der durch die Liebe bewegt, gestaltet (formatur) und gleichsam belebt wird. Ist demnach die Liebe das belebende Princip (forma) des Glaubens, so .... sagen die Katholiken mit Recht, der Glaube ohne die Liebe sei todt (informis), mit der Liebe lebendig (formata)[2]."

---

1) *Nicol. Cus.* Excitatt. l. IV. opp. Ed. Bas. 1565. p. 461. Cfr. *Pet Lombard.* l. III. dist. 23. c. 1. edit. 1516. p. 136. Credere Deum est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhaerere, et ejus membris incorporari; per hanc fidem justificatur impius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari; fides ergo, quam daemones et falsi christiani habent, qualitas mentis est, sed informis; quia sine charitate est.

2) *Bellarm.* de justific. L. II. c. 4. Opp. Tom. IV. p. 709.

Hiermit mögen wir noch die Erläuterungen eines berühmten katholischen Exegeten aus dem Anfang des siebenzehnten Jahrhunderts über Röm. III, 22. verbinden. Nachdem der Apostel gesagt hatte, daß durch die Werke des Gesetzes Niemand vor Gott gerecht werde, fügt er hinzu, durch Gott sei ein Heilsweg ohne das Gesetz eröffnet worden, durch den Glauben an Christus nämlich, so daß alle Gläubigen gerecht würden. Zu dem Worte „Gläubigen" bemerkt nun Cornelius a Lapide: „es sind Jene gemeint, welche sich nicht, gleich den Dämonen, mit einem nackten, leeren Glauben begnügen, sondern jene, welche, wie Freunde, einen durch die Liebe gestalteten Glauben (fides charitate formata) besitzen, die also an Christus in der Weise glauben, daß sie auch seine Gebote vollziehen, die einen demuthsvollen, lebendigen und gehorsamen Glauben besitzen, kurz, die nicht blos theoretisch, sondern praktisch glauben (qui credunt non speculative, sed practice Christo)[1])." Diese Ansicht bietet sich in dem Grade von selbst dem unbefangenen Forscher dar, daß z. B. Heinroth, wahrscheinlich ohne auch nur Einen katholischen Theologen je gelesen zu haben, in seiner Pisteodicee sagte: „der Glaube ist die Basis, die Liebe aber das Prinzip des seligen Lebens[2])."

§. 16.

Lutherische und reformirte Ansicht vom Glauben.

Indem wir nun zur Entwickelung der protestantischen Ansicht vom Glauben fortschreiten, kann es für den Zweck einer möglichst

---

1) *Cornelii a Lapide* Comment. in omnes divi Pauli epist. Edit. Antverp. 1705. p. 57.

2) Heinroth Pisteodicee, Leipzig, 1826. S. 459. Es freut uns bei dieser Gelegenheit noch einen Laien, der als ein sehr geistvoller Ausleger des Briefes an die Römer aufgetreten ist, den Wilhelm Beneke (der Brief an die Römer. Heidelberg, 1831.) gleichfalls in derselben Beziehung nennen zu können. Man vergleiche S. 64. 74. 145. 241. Nur können wir nicht begreifen, wie er die Lehre von einer Präexistenz der Seele im Briefe an die Römer finden konnte.

klaren Auffassung dieses dunkelen Punctes nur wünschenswerth erscheinen, wenn wir zuerst mit dem Verhältnisse bekannt machen, in welches sich Luther und seine Freunde zur eben vorgelegten katholischen Lehrweise setzten. Vor Allem ist zu bemerken, daß sie die Unterscheidung zwischen den beiden Arten von Glauben, von welchen im vorhergehenden Paragraphen gesprochen wurde, bekämpften, nicht um einen von den zweien als den allein wahren und allein so zu nennenden festzuhalten, sondern um beide zu verwerfen. Wenn sie den von den Katholiken als ungenügend zur Rechtfertigung bezeichneten Glauben, den unlebendigen nämlich, gleichfalls nur als einen unzureichenden dargestellt hätten, so wäre es eben so begreiflich als löblich; allein sie stellten seine Existenz sogar in Abrede, obschon die heilige Schrift so oft und so klar von einem solchen spricht [1]). Die Ursache dieser Erscheinung liegt in der Vorstellung, daß der Glaube das Ergebniß einer ausschließenden Thätigkeit Gottes in dem Menschen sei, einer Vorstellung, die mit der andern, daß er auch unlebendig und erfolglos sich erweisen könne, unvereinbar schien, wogegen die katholische Lehre den Mangel einer fortschreitenden, nicht den ganzen Menschen ergreifenden und durchbildenden Bewegung des Glaubens durch den Widerstand erklärt, den die allenthalben mitwirkende, oder ihre Mitwirkung versagende menschliche Freiheit leistet. Zu welchen auffallenden Schrifterklärungen die protestantische Ansicht führt, insofern sie die Unterscheidung zwischen den genannten zwei Arten von Glauben bestreitet, hat sich schon oben §. 12. ergeben, als von der Calvinistischen Prädestinationstheorie gesprochen wurde.

Aber auch der Begriff des durch die Liebe lebendigen Glaubens, den die Katholiken als den rechtfertigenden rühmen, wird von

---

1) Luther, Ausleg. des Briefes an die Gal. a. a. O. S. 70. „Darumb ist der glaube nicht eine so ociosa qualitas, das ist, ein sogar unnütz, faul, todes Ding, das im Hertzen auch eines Todsünders verborgen lige, gleichwie eine leichte unnütze Spreue, oder wie eine tode fliege winterszeit in einer ritze stecket, bis so lang, daß die liebe sonne dazu komme und sie aufwecke und lebendig mache."

den Protestanten verworfen. Als sich im Jahre 1541 Abgeordnete der Katholiken und Lutheraner zu Regensburg versammelten, um, wo möglich, eine Versöhnung der Parteien zu bewirken, vereinigte man sich in dem Artikel vom Glauben in folgender Weise: „Es ist also eine feste und gesunde Lehre, daß der sündige Mensch durch den lebendigen und thätigen Glauben gerechtfertigt werde; denn durch ihn sind wir wegen Christus Gott angenehm und wohlgefällig.[1])" Luther sprach sein verwerfendes Urtheil über diesen Punkt mit den Worten aus: „er sei eine elende, geflickte Notel[2])." Noch erlauben wir uns folgende Stellen aus Luthers Auslegung des Briefes an die Galater unsern Lesern zur Kenntniß zu bringen. „Unsere Pabisten und Sophisten, sagt er, haben dergleichen auch geleret, als nemlich, das man solt an Christum glauben, und das der glaube die Grundfeste were der seligkeit. Aber doch künde derselbige glaube

---

1) Firma igitur est et sana doctrina per fidem vivam et efficacem justificari hominem peccatorem; nam per illam Deo grati et accepti sumus.

2) Wie Plank diese Unzufriedenheit zu entschuldigen sucht, s. Geschichte des protestant. Lehrbegr. III. Bd. 2. Th. S. 91. Daß sehr viele neuere protestantische Theologen, auch solche, die durchaus nicht Rationalisten sind, wie z. B. der sinnige Menken, Luthers Theorie abweisen, kann nicht befremden: aber bemerkenswerth ist es, daß sich die Unhaltbarkeit derselben manchen lutherischen Gottesgelehrten in dem Grade bewußtlos aufdringt, daß sie, in der Voraussetzung, Luther habe sich nicht verirren können, ihm und den Seinigen die katholische Lehre unwillkührlich unterschieben. So sagt Dr. August Hahn, Professor in Leipzig (über die Lage des Christenthums in unserer Zeit, ein Sendschreiben an Bretschneider S. 64.): „So berichtigt Melanchthon in der Apologie Art. 3. den katholischen Begriff der Rechtfertigung durch gute Werke, indem er die Vollendung der alttestamentlichen Lehre durch das Evangelium von der freien Gnade Gottes in Christo gegen Alle, die bei aufrichtiger Reue einen lebendigen, durch die Liebe thätigen Glauben bewahren, nachweißt" u. s. w. — In der That, der wahre Begriff der lutherischen Orthodoxie ist oft selbst Jenen, die vor Andern Orthodoxe sein wollen, völlig abhanden gekommen.

niemand gerecht machen, Es were denn fides formata. Das ist, er hette seine rechte gestalt von der Liebe zuvor empfangen. Dieses ist denn nicht die wahrheit, sondern ein eitler, ertichter Schein und falsche triegliche teuscherei des Evangelii."

„Darumb ists nur ungeheuers unnützs gewesche, wie die tollen Sophisten vom fide formata, das ist, von dem glauben, der seine rechte Art und Gestalt von der Liebe empfahen sol, geleret haben. Denn allein der glaube machet gerecht, der durchs wort Christum ergreifet, und mit dem geschmückt oder gezieret wird, und nicht der glaube, der die Liebe in sich schleußt. Denn sol der glaube gewiß und beständig sein, so muß er sonst nichts anders ergreifen, noch sich an etwas anders halten, denn nur an den einigen Christum. Denn in not des Gewissens, kan er sonst auf keinem andern Grund bestehen, denn auf dieser edlen perlen allein. Derhalben, es schrecke einen das gesetz und drücke jn der Sünde last, wie seer sie immer künnen, so kan er dennoch, wo er Christum durch den glauben ergrieffen hat, gleichwol nichts deste weniger jmmerdar rhümen, das er dennoch gerecht und from sei. Wie gehet aber das zu? und wodurch ist er so gerecht? Durch den edlen Schatz und Perle, so da heißt Jesus Christus, welchen er durch den glauben zu eigen hat [1]."

In derselben Schrift des Reformators lesen wir über den nämlichen Gegenstand die Aeußerung: „Wenn aber der Mensch höret, das er an Christum glauben sol und das aber doch solcher glaube ihm nichts helfe noch nutze sei, es komme denn die Liebe auch dazu, welche dem glauben die krafft gebe, und also geschickt macht, das er den Menschen gerecht machen künne, So kann es nimmer feilen (fehlen), der Mensch mus allsobald vom Glauben abfallen, verzweifeln und also denken, Ist dem also, das der glaube on die Liebe nicht gerecht macht, So ist er allerding unnütz und nichts werd, und die Liebe allein kann gerecht machen, denn wenn der glaube die Liebe nicht bei sich hat, die ihm seine rechte formam gebe, das ist, die jn also geschicket und anrichtet,

---

1) Luthers Werke. Wittenb. Ausg. I. Thl. fol. 47. b.

das er gerecht machen kann, so ist er nichts, Ist er aber nichts, wie kann er denn gerecht machen?"

„Und auff das die Widersacher diese jre schädliche und gifftige auslegung bestetigen, ziehen sie den spruch an, aus dem 13. Cap. der ersten Epistel an die Korinther: „„Wenn ich mit Menschen und Engel Zungen redete und wenn ich weissagen künde, und wüßte alle geheimniß und erkenntniß und hette allen glauben, also das ich berge versetzete, und hette die Liebe nicht, so were ich nichts."" Welchen Spruch sie halten, das er jnen eine eiserne Maur sei. Aber unverstendige, grobe Esel sinds, darumb künnen sie in S. Pauli schrifften gar nichts, weder verstehen, noch sehen, haben derhalben mit dieser falschen Auslegung nicht allein S. Pauli worten gewalt gethan, sondern auch noch dazu Christum verleugnet, und alle seine wohlthaten unterdrückt. Darumb sol man sich auch dafür hüten und fürsehen als für einen recht Teuflischen und hellischen gifft, und sol mit S. Paulo allso schließen, daß wir gerecht werden durch den glauben allein und nicht per fidem formatam charitate[1])."

Was ist denn nun wohl auch der rechtfertigende Glaube im protestantischen Sinne? Der Mensch glaubt, wenn er vertrauet, daß er von Gott zu Gnaden aufgenommen sei, und um Christi willen, der durch seinen Tod für unsere Sünden Genugthuung geleistet hat, Vergebung derselben erhalte[2]). Melanchthon drückt

1) A. a. O. S. 70. a. Die Reformatoren kommen oft auf die fides formata mit einem großen Unwillen zurück. So Luther in einer Disputation (Opp. Jen. Tom. I. fol. 538. thes. IV.). Docent (sophistae) neque infusam spiritu sancto fidem justificari nisi charitate sit formata. *Melancht.* loc. theolog. p. 85. Fingunt (vulgus sophistarum) aliam fidem formatam, i. e. charitate conjunctam; aliam informem, i. e. quae sit etiam in impiis carentibus charitate. *Calvin.* Instit. l. III. c. 4. n. 8. p. 195. Primo refutanda est, quae in scholis volitat nugatoria fidei formatae et informis distinctio etc.

2) *Confess. Aug* Art. IV. fol. 13. Item docent, quod homines non possint justificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis justificentur propter Christum per fidem, cum credunt in gratiam recipi, et peccata remitti propter Christum, quia sua morte pro nostris peccatis satisfecit.

sich noch bezeichnender aus, wenn er sagt, der Glaube sei die unbedingte Hingebung in die göttliche Barmherzigkeit ohne Rücksicht auf gute oder böse Werke[1]). Durch diese Bestimmungen wird uns jedoch das Wesen des Glaubens, welchen die Reformatoren fordern, noch keineswegs klar; wir müssen noch die Art und Weise näher bezeichnen, in welcher der Glaube als der rechtfertigende sich darstellt. Negativ wird dieselbe durch die ausdrückliche Bemerkung anschaulich gemacht, es sei nicht etwa die mit dem Glauben verbundene Liebe, oder der Glaube, inwiefern er sich in Werken thätig erweise, Was ihm jene Kraft verleihe[2]); positiv durch die Bestimmung, daß er das Werkzeug und das Mittel sei, welches die Gnade (Barmherzigkeit) Gottes und das verheißene Verdienst Christi ergreife[3]). Sollte auch diese nähere Erklärung die Natur des protestantischen Glaubens noch nicht in ein recht helles Licht setzen, so dürfte dies zuverläßig gewonnen werden, wenn wir mit jener Vergleichung bekannt machen, die Calvin bei einer gewissen Gelegenheit zu demselben Zwecke gebraucht. Osiander, Prediger in Nürnberg, später in Königs-

---

1) *Melancht.* loc. theolog. p. 93. Habes, in quam partem fidei nomen usurpet scriptura, nempe pro eo, quod est fidere gratuita Dei misericordia, sine ullo operum nostrorum, sive bonorum, sive malorum respectu: quia de Christi plenitudine omnes accipimus. Am vollständigsten ist die Definition, die Calvin gibt Instit. l. III. c. 2. §. 7. fol. 195. Justa fidei definitio nobis constabit, si dicamus esse divinae erga nos benevolentiae firmam certamque cognitionem, quae gratuitae in Christo promissionis veritate fundata, per spiritum sanctum et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur.

2) *Apolog.* IV. de justif. §. 26. p. 76. Sola fide in Christum, non per dilectionem, non propter dilectionem aut opera consequimur remissionem peccatorum, etsi dilectio sequitur fidem.

3) *Solid. Declar.* III. de fid. just. §. 36. p. 662. Fides enim tantum eam ob causam justificat, et inde vim illam habet, quod gratiam Dei et meritum Christi in promissione Evangelii tanquam medium et instrumentum apprehendit et amplectitur §. 23. p. 659. Et quidem neque contritio, neque dilectio, neque ulla alia virtus, sola fides est illud instrumentum, quo gratiam Dei, meritum Christi et remissionem peccatorum apprehendere et accipere possumus.

berg, einer der berühmtesten Anhänger Luthers im Beginne der Reformation, hatte sich erlaubt, eine besondere Rechtfertigungstheorie aufzustellen, die, wenn wir seine dunkle Redeweise und das ihm selbst Unklare gehörig erläutern, ganz die katholische war, Was ihm auch oft genug vorgeworfen wurde. Er lehrte unter Anderem, die rechtfertigende Kraft liege nicht im Glauben an sich, sondern in wiefern er Christum wesenhaft aufnehme, d. h. nach katholischer Ausdrucksweise, in wiefern er den Menschen durch wirkliche Mittheilung der Gerechtigkeit Christi in eine reelle Gemeinschaft mit diesem versetze. Hierauf entgegnet Calvin, allerdings nehme auch er an, daß der Glaube keineswegs durch seine innere Kraft rechtfertige, denn da er immer schwach und unvollkommen sei, so würde er auch nur eine mangelhafte Rechtfertigung bewirken. Der Glaube sei nur das Mittel (Organ), durch welches Christus Gott dargebracht werde; er beselige also den Menschen, gleichwie ein irdenes Gefäß, in welchem sich ein Schatz befinde, den Menschen beglücke, obschon es in sich selbst keinen Werth besitze[1]). Der rechtfertigende Glaube als solcher wird also nicht als ein von dem Geiste Christi ausfließendes,

---

1) *Calvin.* Instit. l. III. c. 11. §. 7. fol. 262. Quod objicit, vim justificandi non inesse fidei ex se ipsa, sed quatenus Christum recipit, libenter admitto, nam si per se, vel intrinseca, ut loquuntur, virtute justificaret fides, ut est semper debilis et imperfecta, non efficeret hoc, nisi ex parte: sic manca esset justitia, quae frustulum salutis nobis conferret . . . . Neque tamen interea tortuosas hujus sophistae figuras admitto, quum dicit fidem esse Christum: quasi vero olla fictilis sit thesaurus, quod in ea reconditum sit aurum. Neque enim diversa ratio est, quia fides etiamsi nullius per se dignitatis sit vel pretii, nos justificat, Christum afferendo, sicut olla pecuniis referta hominem locupletat . . . . Jam expeditus est quoque nodus, quomodo intelligi debeat vocabulum fidei, ubi de justificatione agitur. Cfr. *Apolog.* IV. de justif. §. 18. p. 71. Et rursus quoties nos de fide loquimur, intelligi volumus objectum, scilicet misericordiam promissam. Nam fides non ideo justificat aut salvat, quia ipsa sit opus per se dignum, sed tantum quia accipit misericordiam promissam. Cfr. *Chemnit.* Exam. Conc. Trident. P. I. p. 294.

sittlich verwandelndes Lebensprincip aufgefaßt, sondern er verhält sich zu Christus, wie das irdene Gefäß zum Schatze. Wie diese beiden nicht Eins werden, das Gefäß irden, der Schatz golden bleibt, so wird auch der Gläubige mit Christus nicht innerlich durch den rechtfertigenden Glauben vereinigt, sie verhalten sich nur äußerlich zusammen; Christus ist der reine, der Mensch dagegen, obgleich er auf eine ganz gottgefällige Weise glaubt, innerlich unrein: Christus wird vom Menschen durch den Glauben, die Opferschale, Gott dargebracht, ohne daß der Mensch selbst durch Christus ein Gott angenehmes Opfer und als solches gerecht wäre, und in Folge davon beseligt würde. Diesen Begriff vom Glauben erforderte die Annahme einer äusseren im §. 14. beschriebenen Gerechtigkeit (justitia extra nos). Auch eine besondere Vorstellung von der Aneignung der Verdienste und des Gehorsams Christi mußte hienach gebildet werden; nun wurde nämlich gerade Das Aneignung des Gehorsams genannt, wodurch er uns nicht angeeignet, nicht auf innere lebendige Weise uns eigen wird, so daß wir gleich dem Erlöser gehorsam würden. Es verhält sich mit dieser neuen Art von Aneignung ungefähr wie wenn Jemand ein sehr gelehrtes Buch durch einen Kaufvertrag in seinen Besitz brächte, und ohne dessen Inhalt seinem Geiste tief einzuprägen, und in dieser Weise sich anzueignen, so daß er das lebendige Buch geworden wäre, dafür hielte, er sei nun auch sehr gelehrt, weil das gelehrte Buch sein (äusserliches) Eigenthum ist! Nun wird auch erst die Verwerfung der obigen zweiten katholischen Betrachtungsweise vom Glauben vollkommen klar. Uebrigens entlehnte Calvin die beschriebene Vergleichung, wie es scheint, aus Luthers Schriften, in welchen sie häufig, nur nicht so ausgeführt, zum Vorschein kömmt [1]).

Nach diesen Erläuterungen sind uns auch Stellen aus Luthers Schriften, wie folgende, erklärlich: „Nun siehest du, wie reich

---

1) Luthers Auslegung des Briefes an die Gal. I. Th. Wittenb. S. 70. „Warumb aber der glaube gerecht mache, ist dies die Ursache, nemlich darumb, daß er den köstlichen edlen Schatz ergreift und gegenwärtig bei sich hat, als nemlich Christum.“

der Christ oder der Getaufte ist; denn auch wenn er will, kann er sein Heil nicht verlieren, so groß auch seine Sünden sein mögen, es sei denn, er wolle nicht glauben. Keine Sünde kann ihn verdammen, als der Unglaube allein. Wenn der Glaube an die göttliche, in der Taufe gegebene Verheißung zurückkehrt, oder gar nicht gewichen ist, so wird alles Andere durch den Glauben, oder vielmehr die Wahrhaftigkeit Gottes, in einem Augenblick verschwinden, denn er selbst kann sich nicht verläugnen, wenn du ihn bekennst und treulich seinen Verheißungen dich hingibst. Die Reue aber und das Bekenntniß der Sünden, und dann auch die Genugthuung und alle jene durch Menschen erfundenen Bestrebungen werden dich schnell verlassen und unglückseliger machen, wenn du diese göttliche Wahrhaftigkeit vergißest und in jene Dinge dich einläßt. Eitelkeit über Eitelkeit und Betrübniß des Geistes ist Alles, was außerhalb des Glaubens an die Treue Gottes angestrebt wird[1])." In dieser Stelle wird

1) *Luther.* de captivit. Babyl. Tom. II. fol. 264. Ita vides, quam dives sit homo christianus, *etiam volens non potest perdere salutem suam quantiscunque peccatis, nisi nolit credere.* Nulla enim peccata eum possunt damnare, nisi sola incredulitas. Caetera omnia, si redeat vel stet fides in promissionem divinam baptisato factam, in momento absorbentur per eandem fidem etc. Hieher ist auch folgende berühmte Stelle aus einem Briefe Luthers an Melanchthon zu beziehen, obwohl sie wegen der offenbaren Geistesüberspannung ihres Verfassers (so wollen wir nämlich glauben), nicht sonderlich urgirt werden darf; aber sehr bezeichnend und dogmengeschichtlich wichtig bleibt sie immerhin: „Sündige kräftiger, schreibt Luther, aber sei kräftiger im Glauben, und freue dich in Christo, welcher der Sieger der Sünde ist, des Todes und der Welt. Sündigen müssen wir, so lange wir hier sind. Es ist genug, daß wir durch die Reichthümer der Glorie Gottes das Lamm erkennen, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt, von diesem wird uns die Sünde nicht losreißen, wenn wir auch tausendmal in einem Tage Hurerei trieben, oder todtschlügen." Epist. Dr. M. Luth. a Joh. Aurifabro coll. Tom. I. Jena. 1556. 4. p. 545. b. sagt nämlich Luther seinem Freunde: Si gratiae praedicator es, gratiam non fictam sed veram praedica: si vera gratia est, verum non fictum peccatum ferto, Deus non facit salvos ficte peccatores.

angenommen, daß neben dem Glauben noch die größten Sünden begangen werden können; dieser ist doch wohl der Glaube nicht, den uns der heilige Paulus empfiehlt, obschon sich Luther immer auf diesen Apostel beruft; wohl aber ist er jenes irdene Gefäß Calvins, auf dessen Oberfläche Christus als Lamm Gottes sich befindet, ohne daß der Geist des Erlösers lebendig den ganzen Menschen durchdränge, die Sünde ertödtete und wahrhaft neues Leben in ihm erzeugte. Wer, der je den paulinischen Begriff von dem Glauben beherziget hat, könnte sich auch einfallen lassen, die These zu vertheidigen: „Wenn im Glauben ein Ehebruch begangen werden könnte, er wäre keine Sünde [1])?" Auch bei Melanchthon finden wir ähnliche Stellen, von welchen nur eine dargeboten werden soll: „Was du auch immer thust, essen, trinken, mit der Hand arbeiten, lehren, ich füge noch hinzu: solltest du auch offenbar dabei sündigen, schaue nicht auf deine Werke, erwäge die Verheißung Gottes, zweifle im Vertrauen auf dieselbe nicht, daß du nun keinen Richter mehr im Himmel, sondern einen Vater habest dem du am Herzen liegst, nicht anders wie Eltern ihre Söhne [2])." Diese Stelle sagt mit andern

---

Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo: qui victor est peccati, mortis et mundi, peccandum est, quamdiu hic sumus. Vita haec non est habitatio justitiae; sed expectamus, ait Petrus, coelos novos et terram novam, in quibus justitia habitat.

Sufficit quod agnovimus per divitias gloriae Dei agnum, qui tollit peccata mundi: ab hoc non avellet nos peccatum, etiamsi millies uno die fornicemur aut occidamus. Putas tam parvum esse pretium et redemtionem pro peccatis nostris factam in tanto ac tali agno? Der Brief ist im Jahr 1521 auf der Wartburg geschrieben.

1) *Luther.* disput. Tom. I. p. 523. Si in fide fieri posset adulterium, peccatum non esset.

2) *Melancht.* l. c. p. 92. Qualiacunque sint opera, comedere, bibere, laborare manu, docere, addo etiam, ut sint palam peccata etc. Ich gestehe, eher könnte ich Tag und Nacht zugleich mir denken, als einen Mann mit der paulinischen πιστις und der von Melanchthon beschriebenen Sinnes- und Handlungsweise. Und was hindert,

Worten: gesetzt, du berauschest dich und schlemmest, lasse dir keine grauen Haare wachsen; nur vergiß nicht, daß Gott ein guter Alter ist, der schon weit früher das Verzeihen gelernt hat, als du das Sündigen.

Indeß haben wir hiemit doch nur eine Seite des lutherischen Glaubens dargestellt, die nämlich, vermöge welcher er rechtfertigt; es steht derselben aber noch eine andere zur Seite, welche die Liebe und die guten Werke aus sich hervorgehen läßt. Luther beschreibt dieselbe an manchen Orten ungefähr wie die Katholiken die göttliche Liebe des Wiedergebornen. Hierher gehören die Schriften des Reformators von der christlichen Freiheit und von den guten Werken, und wer kennt nicht die glänzende Beschreibung des Glaubens in Luthers Vorrede zum Briefe Pauli an die Römer? „Der Glaube, sagt er, ist ein göttliches Werk in uns, das uns umändert, aus Gott wiedergebiert, den alten Adam ertödtet, und uns ganz in andere Menschen, im Herzen, im Gemüthe und in allen unsern Kräften gleichsam umbildet und uns den heiligen Geist mittheilt. Dieser Glaube ist etwas Lebendiges, Wirksames, so daß es unmöglich ist, daß er nicht immer Gutes wirkt. Auch frägt der Glaube nicht erst, ob gute Werke zu thun seien, sondern bevor er sich darnach erkundigt, hat er schon viele gute Werke verrichtet, und immer ist er beschäftigt im Wirken." Hier ist im liebenswürdigsten Widerspruche mit dem Begriffe der lutherischen Rechtfertigung eine Erneuerung und eine Umwandlung des ganzen inneren Menschen gelehrt; der Glaube erscheint als die aus dem Vereine aller den inneren Menschen constituirenden Kräfte hervorgegangene Blüthe, als eine Aeusserung der Gesammtthätigkeit derselben, und der Macht des Heilandes über Sünde und Tod ist ein kräftiges Zeugniß gegeben. Auch im Briefe an die Galater nennt er den Glauben „das rechtschaffene Herz, den grundguten Willen und den neugeschaffenen Verstand oder Vernunft;" auch hier will Luther sagen, der Glaube sei

ihn sich auch als unkeusch, zornmüthig u. s. w. vorzustellen, wenn man einmal Obiges mit dem Glauben verträglich findet? Worin ist die gula von der libido innerlich verschieden?

eine Wirkung aller geistigen Kräfte des Menschen zumal, wenn sie durch den göttlichen Geist gereinigt und verklärt seien [1]).

Würdigung der theoretischen und praktischen Momente, welche die Protestanten für ihre Ansicht vom Glauben anführen.

§. 17.

1) Würdigung der theoretischen Momente.

Warum dringen nun aber doch auch die Reformatoren so sehr auf die Unterscheidung zweier Seiten in einem und demselben Glauben, von welchen einer die Kraft zu rechtfertigen vorbehalten bleibt, der anderen aber sich liebend und werkthätig zu erweisen, und überhaupt die Fülle aller Tugenden zu entwickeln? Luther und seine Freunde glaubten sehr wichtige theoretische und praktische Gründe für diese Auseinanderhaltung zu haben. Die theoretischen Gründe mögen uns zuerst beschäftigen. Es ist Luthern und seinen Freunden sehr geläufig, vom Glauben, als dem die Barmherzigkeit Gottes in Christo umfassenden Werkzeuge, zu rühmen, daß er nicht nur die erste und ursprüngliche, sondern auch die allein reine, durch keinen menschlichen Zusatz vermischte und somit getrübte, Setzung Gottes im Menschen sei; während der Glaube, inwiefern er sich liebend erweise, und überhaupt den Umfang jener Gesinnungen bildend, die aus ihm hervorgehen sollen, eines Theils schon nicht mehr als er selbst, daß wir so sagen, sondern als die Frucht seiner selbst erscheine, und andern Theils auch schon in das Menschliche und Sündliche ein- und durchgegangen sei, und somit nicht mehr in seiner Lauterkeit sich darstelle [2]). Nun sei es aber ausschließend Gottesthat, die den

---

1) Auslegung des Briefes an die Galat. I. Th. deutscher Ausg. von Wittenb. S. 143. Aehnliche Stellen sehr oft.

2) *Luther.* de captivit. Babyl. Opp. Tom. II. p. 284. Opus est enim omnium operum excellentissimum et arduissimum, quo solo, etiamsi caeteris omnibus carere cogereris, servaberis. Est enim opus Dei, non hominis, sicut Paulus docet; caetera nobiscum et per nos operatur, hoc unicum in nobis et sine nobis operatur.

Menschen gottgefällig mache, somit auch allein der werkzeugliche, nicht der in Liebe wirksame Glaube, welcher den Menschen vor Gott rechtfertige, womit denn auch die in Frage stehende Unterscheidung als wohlgegründet, ja als nothwendig begriffen werde.

Die naive Einfalt dieser Verirrungen als Theorie, welche durchweg in der Lehre von der Alleinthätigkeit Gottes im Werke des Heils ihren Grund haben, springt zu sehr in die Augen, als daß irgend besonders darauf hinzuweisen wäre. Luther wollte mit einem Worte sagen: Gott glaubt in uns, Gott vertrauet in uns auf sich selbst, und wie er überall nur seiner Werke sich erfreuen kann, so erfreut er sich auch einzig dieses seines alleinigen Thuns. So einleuchtend nun Dies ist, so dürfen wir indeß doch um der Sache und der Aufklärung der Begriffe willen nicht allzuschnelle hinwegeilen. Die Lutheraner beschreiben das gesammte höhere Leben des wiedergebornen Menschen als Gottes That; ist es darum nicht höchst seltsam und aus ihren theoretischen Lehren auch sogar nicht begreiflich, warum sie nicht gleichfalls sagen: „Gott in Christo Jesu liebt in uns," und ihm daher nicht auch an diesem seinem Thun eine eben so lebhafte Freude vergönnen, als an Jenem, gemäß welchem er in uns glaubt? Ist ja doch Eines, wie das Andere, sein Werk, ist ja doch Beides durch Christus uns verdient; welche Ursache mag es darum in aller Welt wohl auch geben, daß uns Gott zwar gnädig anschaut, insofern er den Glauben an den Erlöser in uns erweckt, aber uns nicht lieben mag, insofern er die Liebe in Christo in uns hervorbringt? Die Bedenklichkeit, daß an der Liebe schon etwas Menschliches und darum, wie sie sagen, etwas Dürftiges und Unzureichendes sei, bringt doch wahrhaft die eigene Theorie der Protestanten nicht vor; denn ja nicht Das, was etwa Schwächliches und Sündhaftes an der Liebe, d. h. gar nicht Liebe ist, werden sie Gottes Werk nennen, sondern nur die Liebe selbst. Das Fremdartige und Unreine an ihr könnte ja Gott ausscheiden, und immerhin nur, Was als seine Setzung sich ausweist, wohlgefällig aufnehmen, und zwar eben so wohlgefällig, als irgend Etwas, was er selbst gesetzt hat. Die Lutheraner sollen sich noch durch einen ganz besonderen Grund dazu bestimmen lassen; denn

ob wohl gleich der Glaube, wie sie meinen, nur Gottes That ist, so zagt derselbe doch auch öfters, selbst nach den symbolischen Büchern (nach der Apologie), wird dann und wann äusserst schwach, vermag zu Zeiten sich kaum selbst an dem Stabe der göttlichen Vorsehung aufrecht zu erhalten, und verliert sich wohl gar bis zum Zweifel an Gottes Dasein; und Was Luthern selbst betrifft, so vermochte er sich recht oft nicht einmal des Zweifels zu erwehren, ob er denn auch nur den rechtfertigenden Glauben selbst recht gläubig aufgefaßt habe, und verscheuchte die erwachenden Bedenklichkeiten nicht durch die Kraft des Glaubens, sondern auf eine sehr menschliche Weise, nämlich dadurch, daß er sich vornahm, in solchen Momenten ungesäumt und rüstig gegen das Papstthum sich auszulassen, und in dieser Weise die Unlust durch Lust zu verdrängen[1]). Nun ist doch nicht das Zagen und der

---

1) Einige von den Stellen dieser Art müssen wir doch mittheilen. Tischreden (Jena 1603) S. 166 f. sagt Luther: „Ich habe dem Bapst und München alles geglaubet. Aber was jetzt Christus saget der doch nicht leuget, das kann ich nicht fest genug glauben. Daß ist je ein verdrießlich Ding, Wir wollens sparen bis an jenen Tag." — S. 167. „Der Geist ist wohl willig, aber das Fleisch ist schwach, spricht Christus, da er redet von jm selbs. Wie auch S. Paul sagt: Der Geist wolt sich wol gern ganz und gar Gott ergeben und ihm trawen und gehorsam sein, aber die Vernunft, Fleisch und Blut widerstrebet, wil und kann auch nicht hinan. Darumb mus unser Herr Gott Gedult mit uns haben, das glimmende Tocht lescht er nicht aus, die Gleubigen haben nur die Erstlinge des Geistes, nicht die Vollkommenheit und den Decem." — „Da frage einer, Warumb gibt uns Gott nicht vollkommen Erkenntniß? Antwort Dr. Martinus: Wenn es einer gar glauben köndte, so köndte er für Freuden weder essen noch trinken, oder sonst etwas thun." — „Da man über Dr. Mart. Luther Tisch sang den Text aus dem Propheten Hosea: Haec dicit Dominus, Sprach er zu Dr. Jona: So wenig ihr gleubet, daß dieser Gesang gut sei, so wenig gleube ich fest genug, das Theologia war sei. Ich hab mein Weib lieb, ja ich hab sie lieber, denn mich selber, das ist gewißlich war, das ist, Ich wollt lieber sterben, denn daß sie und die Kinderlein sollten sterben. Ich hab Christum wol lieb, der

Zweifel an den göttlichen Wahrheiten und Verheißungen Gottes gnadenvolle Setzung, sondern Menschliches werden wir in Beiden erkennen, und (im Sinne der Reformatoren) sagen müssen: „Gott glaubt in uns, der Mensch dagegen ist's, der da zagt und zweifelt; ungeachtet dieser Trübung des Göttlichen in uns läßt sich indeß Gott doch nicht abhalten, seine Einpflanzung im Menschen wohlgefällig anzuschauen." Warum sollte er nun gerade wegen des sich der Liebe beimischenden Menschlichen bestimmt werden, kein freundliches Auge auf derselben ruhen zu lassen, und, Was sein Werk in ihr ist, nicht huldvoll anzuerkennen?

Eben so verhält es sich auch damit, daß die Liebe schon eine Wirkung des Glaubens sei, mithin nicht mehr die erste und ursprüngliche unter den göttlichen Setzungen in uns; denn da es ja nur der Glaube ist, der mit Gottes Hilfe die Liebe aus sich hervorgehen läßt, und gewiß nicht der zu dem Glauben etwa hinzugekommene Unglaube, so bleibt doch wohl die Liebe eben so göttlich als der Glaube, weil die reine, obwohl, wie die Lutheraner meinen, etwas spätere Wirkung eines göttlichen Princips; denn Was an der Liebe etwa das Mangelhafte wäre, wäre ja nicht, wie oben bereits gesagt wurde, die Liebe selbst, sondern zuverläßig nur die Wirkung des Mangelhaften am Glauben, oder, um uns besser auszudrücken: (da ein Mangel, d. i. die Abwesenheit von Seiendem, Nichts wirken kann,) eine geringere Liebe setzte eben nur einen geringen Glauben voraus: aber göttlich wäre jene so gut, als dieser, obschon sie die spätere wäre. Eine Flamme ist nicht minder Feuer als ein Funke, obgleich der Funke der Flamme vorangeht; eben so wird es sich mit einem Flämmchen verhalten, denn es wäre eben nur die Wirkung eines Fünkchens, und beides wäre in gleicher Weise in dem Begriff eines Feuerchens enthalten.

Wohin wir also immer unsern Blick, den forschenden, richten, wir können Nichts entdecken, was die Liebe in einen solchen Miß-

---

mich mit seinem Blut erlöset hat, von des Teufels Gewalt und Tyranney, aber mein Glaube solt billich viel größer und hitziger sein, Ach mein Herr, gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht 2c."

credit möge gebracht haben, daß wir liebend Gott durchaus nicht wohlgefällig sein sollen, sondern nur glaubend. Die heilige Schrift fürwahr trägt nicht die mindeste Schuld an dem bösen Leumund, in welchen die Liebe gekommen ist. Man vergleiche nur Joh. XIV, 21. 23. und I Kor. VIII, 3. Wenn dort der Heiland erklärt: „Wer mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden, und auch ich werde ihn lieben, und mich ihm offenbaren;" so müssen wir die Frage stellen, welcher Unterschied doch wohl auch statt finde zwischen: „Jemanden in seine Huld aufnehmen," „Jemanden seines Wohlgefallens versichern" (ihn für gerecht erklären) und „Jemanden lieben?" Auch ist es nützlich, genau zu beachten, Wer Derjenige ist, den dieser Stelle zufolge der Vater und Sohn lieben; Den, sagt sie, der Christum liebt. So wäre es also doch der Glaube, insofern er liebt, und liebend thätig ist, in welchem die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, besteht, und durch welchen wir seines Wohlgefallens theilhaftig werden.

Daß wir aber nur gerade heraus sagen, Was wir denken: es ist, so will uns bedünken, bei der protestantischen Art, zwischen dem werkzeuglichen und dem in Liebe wirksamen Glauben zu unterscheiden, vielleicht nie etwas recht Klares gedacht worden. Dieß möchte sich wohl sehr einleuchtend nachweisen lassen, wenn uns die Mühe nicht gereut, zu erforschen, wie es sich denn eigentlich mit dem Glauben, diesen, wie hier immer vorausgesetzt wird, nach protestantischer Art als Vertrauen auf den sündenvergebenden Heiland genommen, an sich verhält, und Was er dagegen nach den Protestanten sein soll. Die Erörterung, die wir eben verlassen haben, führt uns einem sichern Ergebnisse zu. Laßt uns nämlich abermal auf den protestantischen Standpunct uns versetzen, welcher die Liebe als eine Folge, als eine Frucht des Glaubens auffaßt. Steht nun die Liebe wirklich in diesem Verhältnisse zum Glauben, so ist sie in ihm auch enthalten, weil sie sonst doch wohl nicht aus ihm hervorgehen könnte; sie wäre sonach zuverläßig auch nur eine andere Form seines Daseins, oder er selbst in einer andern Gestalt, und bestimmte also gewiß sein Wesen mit, so daß er ohne sie gar nicht gedacht

werden könnte und nur durch sie wäre, Was er überhaupt ist; es möchte sogar kein Irrthum sein, wenn man behauptete, die Liebe wäre sein Wesen selbst, und zwar in einer höheren, entwickelteren und ausgeprägteren Weise; sie dürfte sein Wesen selbst sein, weil er selbst es ist, der in ihr erscheint, wie die Ursache in ihrer Wirkung, der Grund in seiner Folge, die Wurzel in dem Baume; sie wäre aber auch er selbst in einer vollendeteren Form, weil er zur Liebe nur erst nach einem in sich selbst erlebten Wachsthum geworden ist. Der Glaube, inwiefern er Christum und die Sündenvergebung in ihm ergreift, ist mithin selbst schon Liebe, wenn gleich, so wollen wir vorläufig sagen, bis sich uns noch nähere Bestimmungen darbieten, wenn gleich anfänglich nur die Liebe in ihrer Kindheit; diese Liebe ist also auch ohne Zweifel das Organ, das Christum vertrauensvoll festhält, und der wirksame Glaube eben dieser werkzeugliche, nur in einer, wie gesagt, schon gereifteren und in sich gestärkteren Form.

Die Wahrheit des Gesagten läßt sich auf mehrfache Weise noch anschaulich machen; wobei sich uns auch erst das rechte Verhältniß ergeben wird, in welchem der Glaube zur Liebe steht. Die erste Weise sei folgende. Der abstracten Vorstellung von Gott dem Gerechten entspricht die Furcht; wird dagegen Gott auch als der Liebende, als der Barmherzige und Verzeihende lebendig ins Bewußtsein aufgenommen, so ist Dies gewiß nur möglich durch eine der Liebe Gottes auch in uns entsprechende, derselben verwandte Seelenbewegung, d. h. durch einen liebenden Keim, oder eine keimende Liebe: nur ihr Erwachen umfaßt Gott den Liebenden, Verzeihenden, Barmherzigen, und giebt sich ihm hin, wie denn auch der Erlöser sagt: „Wer mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden, und auch ich werde ihn lieben, und mich ihm offenbaren." Es wäre also eigentlich nicht zuerst der Glaube (das Vertrauen) da, und dann auch die Liebe, sondern der Glaube wäre eine Folge der Liebe, welche nun aber, nachdem sie ihn als Vertrauen erzeugt hat, durch diese aus ihr selbst geborne Hülfe unterstützt, erst recht kräftig und wirksam hervor träte. Die heilige Schrift wenigstens lehrt Solches sehr klar, Röm. V, 5. vgl. VIII, 15—16. Die zweite Weise,

in der wir das Gesagte zur Anschauung bringen können, besteht darin: das Vertrauen auf den Erlöser, denn dieses nennen ja die Reformatoren, um es noch einmal zu sagen, den Glauben, das Vertrauen auf den Erlöser hat nothwendig ein geheimes, verborgenes Verlangen, eine Sehnsucht nach ihm zur Voraussetzung; denn nur darum vertrauen wir ihm, weil unser ganzes von Gott in Bewegung gesetztes Wesen uns drängt und treibt, das durch Christus Dargebotene uns zuzuwenden, und unsere tiefsten durch seinen Geist zum Bewußtsein gekommenen Bedürfnisse nur in ihm befriedigt werden. Was ist aber wohl dieses Verlangen, diese Sehnsucht anders als Liebe? Gewiß ist diese Ausdehnung unseres Wesens zu Christus hin, dieses Streben, in ihm zu ruhen, mit ihm vereinigt zu sein, in ihm nur unser Heil zu finden, Liebe. So ergiebt sich uns denn die Liebe selbst auch nach dieser Betrachtung als die Grundlage und innere Bedingung des Vertrauens, ja als Wesen desselben, da in einer jeden inneren Folge das Wesen selbst wieder erscheint [1]).

---

1) *Jacob. Sadol.* Cardinal. S. R. E. ad Principes Germ. oratio. Opp. ed. Ver. MDCCXXXVIII. Tom. II. p. 359 — 60 sagt recht gut: «Illud praeterea docto homine indignum: quod, cum istam ipsam fidem, in qua una haeretis, a Spiritu sancto nobis conceditis dari, non videtis eam in amore et charitate esse datam. Quid enim aliud Spiritus sanctus est, quam amor? Quod etiam ut praetereatur, cum fidem esse fiduciam affirmatis, qua certo confidimus nostra nobis peccata a Deo per Christum fuisse ignota, spem, quamvis imprudentes, in hac fiducia inseritis: non enim sine spe potest esse fiducia. Quodsi spem, profecto etiam amorem, sic enim confidimus nostra peccata nobis condonari, ut non modo id speremus, sed etiam amando optandoque expetamus, ut ita sit: quoniam omnis ratio spei et fiduciae, quacunque versetur in re, amore rei illius innixa est, quam nos esse adeptos aut adepturos confidimus. Ita in fide vera spes et charitas sic implicita est, ut nullum eorum ab aliis possit divelli. Trefflich sagt Ambrosius: Exposit. Evangel. Luc. VIII. Ex fide caritas, ex caritate spes et rursus in se sancto quodam circuitu refunduntur. Die fiducia nämlich ist corroborata spes, wie die Schultheologen dieselbe definiren. *Bellarm.* de justif. l. 1. c. 13. Quarta dispositio (ad justificationem) dilectio est. Sta-

Nur eine ganz seltsame Verwechselung der Art, wie uns das Evangelium verkündet wird, mit der inneren, lebendigen Aufnahme desselben in uns, konnte je eine andere Ansicht hervorrufen. Der Erlöser kündigt sich uns allerdings zuerst von Aussen her (justitia nostra extra nos) als Den an, um dessen Verdienste willen uns Vergebung der Sünde zu dem Zwecke angeboten wird, uns wieder in die Gemeinschaft mit Gott zurückzuführen. Haben wir aber diese Gerechtigkeit ausser uns klar erkannt und anerkannt, so erwacht zunächst wieder das Gottverwandte in uns, wir finden uns als Solche, die zu Gott hin und für ihn erschaffen sind, wir fühlen uns zu ihm hingezogen (die aufkeimende Liebe), finden nun selbst in unseren Sünden kein Hinderniß mehr, gehen über sie getrost hinweg zu Gott in Christo (vertrauen diesem), und in immer weiterer Entwickelung dieser inneren Vorgänge winden wir uns endlich von der Welt los und leben in Gott (justitia intra nos, inhaerens, infusa). Die Anerkennung der in Christo geoffenbarten Wahrheiten und besonders der Sündenvergebung in ihm (Glaube im gewöhnlichen katholischen Sinne) ist also allerdings das Erste, was Allem vorangeht, die Grundlage und Wurzel der Rechtfertigung (radix et fundamentum justificationis); so daß aus *diesem* Glauben die Liebe hervorgeht. Wird aber der Glaube als Vertrauen (fiducia) genommen, dann bietet er sich uns nicht in der Weise dar, daß die Liebe ihm erst folgte, und noch weniger, daß er uns, getrennt von der Liebe, oder gar ohne dieselbe gedacht, rechtfertigte; dieses Vertrauen ist selbst nur ein Moment in der Geschichte der Liebe. Es sind uns hiernach auch nicht zuerst die Sünden vergeben, so daß wir in Folge dieses Bewußtseins liebten, sondern indem wir vertrauend lieben und liebend vertrauen werden sie uns vergeben: Sündenvergebung und Heiligung findet in *unserem*

---

tim enim ac incipit aliquis sperare ab alio beneficium, incipit etiam eundem diligere ut benefactorem, atque auctorem omnis boni, quod sperat . . . . Porro dilectionem aliquam priorem esse remissione peccatorum, vel tempore, si sit dilectio imperfecta, vel certe natura, si sit perfecta et ex toto corde, atque ad eam disponere etc.

inneren Leben in gleicher Zeit statt, oder wie sich treffend Thomas von Aquino ausdrückt: die Mittheilung der Gnade und die Erlassung der Schuld ist Eins, gleichwie die Beleuchtung eines Raumes mit der Entfernung der Finsterniß Dasselbe ist[1]).

Nach der Apologie und der Concordienformel soll nun aber der Glaube ganz allein, mithin weder die Liebe, noch irgend eine andere Tugend[2]) d. h. in sich heilige Gesinnung der Menschen es sein, worin die Aneignung der Verdienste Christi und die Rechtfertigung besteht; es wäre hienach der Glaube oder das Vertrauen auf Christus, inwiefern es rechtfertigt, etwas von jeder heiligen Gesinnung, besonders aber von der Liebe als der ausdrücklich genannten, zu Trennendes. Ob diese Lehre nun irgend zu rechtfertigen sei, ob sie auch nur irgend einen Sinn darbiete, mag die ausgeführte Erörterung gezeigt haben.

§. 18.

2) Würdigung der praktischen Momente.

Suchen wir nun die Bedeutung der praktischen Momente, welche die Protestanten für sich hervorheben, zu unserem Verständniß zu bringen. Diese Momente aber sind folgende:

a) Das erste besteht darin, daß in dieser Weise allein die „betrübten Gewissen" kräftig und ausreichend getröstet würden. Denn, so sagen die Protestanten, wenn der werkzeugliche Glaube, der sich allein an Christus, den für uns Genugthuenden, hält, rein in sich selbst rechtfertige, so erfreuten sich die um ihrer Sünden willen tief gequälten Herzen eines sichern, innern Friedens, während sie desselben nie recht theilhaft werden könnten, wenn nur der in Liebe sich kund gebende Glaube, der Glaube als geheiligter Sinn, uns als Kinder Gottes betrachten lasse; denn

---

1) Prim. sec. q. CXIII. art. VI. Idem est gratiae infusio et culpae remissio, sicut idem est illuminatio et tenebrarum expulsio.

2) *Solid. Declar.* III. de fide justif. §. 23. p. 659. Neque contritio, *neque dilectio, neque ulla alia* virtus est illud instrumentum, quo gratiam Dei, meritum Christi et remissionem peccatorum apprehendere et accipere possumus.

Wer sei sich der wahren Liebe Gottes und des geheiligten Sinnes bewußt?

b) Sagen die Protestanten: wenn nur der werkzeugliche Glaube als der rechtfertigende aufgefaßt werde, so werde Alles auf die göttliche Barmherzigkeit in Christo zurückgeführt, und dem Heilande aller Ruhm zugewendet; während der ihm allein gebührende Ruhm zwischen ihm und uns getheilt, oder vielmehr ihm entzogen werde, sobald nur der Glaube, inwiefern er einen Kreis heiliger Gesinnungen in sich befasse, uns Gottes Wohlgefallen erwerbe. Mit einem Worte: nur in dieser Weise allein würden die Verdienste Christi in ihrer ganzen Größe dankbar anerkannt[1]).

c) Das eben vorgelegte Moment bietet uns an sich in der That einen ungemein schönen, höchst erfreulichen Grund dar, und wir sehen schon, welche Gesinnung dadurch im Menschen gepflegt werden solle: die Demuth, die mit aufrichtiger Selbstverläugnung alles Gute auf Gott, seine Urquelle, bezieht, und nichts, auch gar nichts Gutes dem Menschen als solchem zuschreibt; darum wird denn auch die Demuth in der That als dasjenige Moment hervorgehoben, das ein dritter Bestimmungsgrund zu jener Unterscheidung werden müsse[2]).

---

1) *Apolog.* IV. de dilect. et implet. leg. §. 48. p. 90. De magna re disputamus, de honore Christi et unde petant bonae mentes certam et firmam consolationem. *Calvin.* Instit. l. III. c. 13. §. 1. p. 273. Atque omnino quidem duo hic spectanda sunt, nempe ut domino illibata constet et veluti sarta tecta sua gloria, conscientiis vero nostris coram ipsius judicio placida quies ac serena tranquillitas.— De necessitate reformandae eccles. opusc. p. 429. Neque inter opera et Christum dimidiat, sed in solidum Christo adscribit (Paulus), quod coram Deo justi censemur. Duo hic in quaestionem veniunt: utrum inter nos et Deum dividenda sit salutis nostrae gloria etc. Vergl. *Chemnit.* Exam. Concil. Trid. P. I. p. 296. und sonst sehr oft.

2) *Luther.* adv. Erasm. Roterod. Opp. Tom. III. p. 176. b. Duae res exigunt talia praedicari. Prima est humiliatio nostrae superbiae et cognitio gratiae Dei, altera ipsa fides christiana. Primum, Deus

a) Erforschen wir nun den inneren Werth des ersten Momentes. Es ist gewiß eine große Aufgabe der wahren Kirche, die schwer geängstigten, wegen ihrer Sünden tief beunruhigten Seelen gründlich zu trösten; aber es darf kein falscher Trost sein, der gereicht wird, und gerade, daß der protestantische Trost als ein solcher erfunden werde, haben wir wegen der Unterscheidung zwischen dem werkzeuglichen und dem wirksamen Glauben schon zum Voraus volle und gerechte Ursache zu befürchten. Wie so? Hören wir einmal folgendes Zwiegespräch zwischen Luther und einem trostbedürftigen Herzen: „Ja sagstu, ich habe gar nichts guts gethan, bin dazu schwach und gebrechlich. — Solchen Schatz wirst du freilich mit deinem Thun nicht erlangen, Sondern hören solstu die fröhliche Botschaft, so dir der heilige Geist durch des Propheten wort verkündigt, da er sagt, Sey fröhlich du unfruchtbare, die du nicht gebierst (nicht in Liebe thätig bist). Als wolt er also sagen, Was bekümmerst du dich und bist so traurig, so

---

certo promisit humilitatis, id est, deploratis et desperatis, gratiam suam. Humiliari vero penitus non potest homo, donec sciat, prorsus extra suas vires, consilia, studia, voluntatem, opera, omnino ex alterius arbitrio, consilio, voluntate, opere suam pendere salutem, nempe Dei solius. Siquidem, quam diu persuasus fuerit, sese vel tantulum posse pro salute sua, manet in fiducia sui, nec de se penitus desperat, ideo non humiliatur coram Deo, sed locum, tempus, opus aliquod sibi praesumit, vel sperat, vel optat saltem, quo tandem perveniat ad salutem. Qui vero nihil dubitat, totum in voluntate Dei pendere, is prorsus de se desperat, nihil eligit, sed expectat operantem Deum, is proximus est gratiae, ut salvus fiat. Itaque propter electos ista vulgantur, ut isto modo humilitati et in nihilum redacti, salvi fiant, caeteri resistunt humiliationi huic, imo damnant doceri hanc desperationem sui, aliquid vel modiculum sibi relinqui volunt, quod possint, hi occulte manent superbi et gratiae Dei adversarii. Haec est inquam, una ratio, ut pii promissionem gratiae humilitati cognoscant, invocent et accipiant. — *Calvin.* Instit. l. III. c. 12. §. 6. p. 272. Hactenus perniciosam hypocrisin docuerunt, qui haec duo simul junxere, humiliter sentiendum et justitiam nostram aliquo loco habendam.

du doch keine Ursachen hast, derhalb du dich so harte bekümmern und betrüben sollest. — Ich bin aber unfruchtbar und einsam und gebere keine Kinder. — Ob du gleich auf des Gesetzes gerechtigkeit nicht bauest, noch Kinder gebierst, wie Hagar; liegt nichts daran, deine Gerechtigkeit ist viel höher und besser, nemlich Christus, der wird dich für des Gesetzes schrecken und verdamnis wol vertheidigen, denn er ist zum Fluch worden für dich, auf das er dich vom fluch des Gesetzes erlösete" u. s. w.[1]).

Welche ganz falsche und höchst gefährliche Anwendung von Gal. IV, 27.! Heißt Dies nicht mit der einen Seite des Glaubens die andere ersetzen wollen? Den thätigen von dem werkzeuglichen deßhalb unterscheiden, damit nicht blos im mangelhaften Dasein, sondern selbst in Abwesenheit des erstern der zweite eintrete und ihn vertrete? Hier finden wir keine Tröstung, sondern die Hervorrufung einer falschen Sicherheit, und dem Lehrsatze, daß nur der in Liebe wirksame Glaube der rechtfertigende sei, den Vorwurf gemacht, daß er sich nicht über den niedrigen Standpunct einer gesetzlichen Gerechtigkeit erhebe! Und welche Widersprüche! Oben nannte Luther den Glauben den grundguten Willen, und hier finden wir einen Glauben, der gar keinen Willen hat; oben wurde der Glaube als ein ewiges thätiges Princip beschrieben, hier begegnet er uns als die Trägheit selbst; oben als eine frische, lebendige Kraft, die nicht erst frägt, ob und Was sie wirken solle, sondern vor der Frage schon fertig ist, hier als ein Ding, das nur seufzen und jammern kann, mit dem es nirgends vorwärts will, und das doch der rechte Glaube ist! Soll demnach die Unterscheidung zwischen der actuosen und der instrumentalen

---

1) Luther, Ausleg. des Br. an die Gal. a. a. O. S. 258. Es leuchtet von selbst ein, daß hier nicht von einer Seele die Rede sei, die deßhalb bekümmert ist, weil sie wegen ihrer äußeren Verhältniße nicht nach Wunsch wirken, und ihre Mitmenschen beglücken kann. In diesem Falle hätte der Trost ganz anders eingerichtet werden müssen, und an die Stelle von der Hagar gar nicht angeknüpft werden können. Es durfte dann nur gesagt werden, die Liebe, von der sie belebt sei, genüge: die Liebe sei des Gesetzes Erfüllung. Allein gerade dieses wollte Luther nicht sagen.

Seite des Glaubens zunächst allerdings besagen: der Glaube rechtfertigt, aber nicht inwiefern er thätig ist, so drückt sie doch auch zugleich den Sinn aus: er rechtfertigt, auch wenn er nicht thätig ist. Man erwäge nun noch einmal einige von den oben §. 16. aus Luthers Schriften angeführten Stellen; sie dürften vielleicht erst jetzt vollkommen verstanden werden. Besonders beherzige man die Worte: „Wenn aber der Mensch höret, das er an Christum glauben sol, und das aber doch solcher Glaube jm nichts helffe, noch nutze sei, es komme denn die Liebe auch dazu, welche dem Glauben die krafft gebe, und also geschickt macht, das er den Menschen gerecht machen künne, So kan es nimmer feilen, der Mensch muß allsobald vom Glauben abfallen, verzweiveln und also denken, Ist dem also, das der Glaube on die Liebe nicht gerecht, so ist er allerdings unnütz und nichts werd." Ganz vorzugsweise widme man aber der mitgetheilten Luther'schen Beschreibung der Reichthümer, die uns aus der Taufe zufließen sollen, wiederholt seine Aufmerksamkeit. Alle diese Stellen sind zugleich eben so viele Belege für die Ansicht, die wir von der eigentlichen praktischen Bedeutung der hier besprochenen Auseinanderhaltung zweier Momente eines und desselben Glaubens niedergelegt haben. Es ist unwidersprechlich: das im Gebiete des Heiligen thätige Moment des Glaubens kann nach Luther nicht hervortreten, ohne das andere, welches Christum trostvoll ergreift; aber dies letztere kann vorhanden sein ohne das erstere, und zwar in der Art, daß nach Luthers Meinung der Glaube an die Sündenvergebung in Christo allen Werth und alle Bedeutung verlöre, wenn es sich nicht also verhielte. Dies ist nun nicht die Lehre Pauli, welcher uns in ganz anderer Weise tröstet; vgl. Röm. V, 1—6. VIII, 1—16. Gal. V, 6—22. Im heiligen Geiste rufen wir: Abba, lieber Vater! Aber die Früchte des Geistes sind: Liebe, Freude, Friede, Geduld, Milde, Güte, Langmuth, Sanftmuth, Treue, Bescheidenheit, Keuschheit. Freude und Friede im heiligen Geist sind hienach nicht ohne die Liebe und alle übrigen heiligen Gesinnungen zu gewinnen; wie denn selbst auch die von Luther beschwichtigte Seele es beweist: weil sie keinen liebenden, milden, sanftmüthigen

Glauben hatte, waren ihr auch die Freude und der Friede nicht gewährt, und nie wird sie dieselben allein erhalten haben, es sei denn, sie wäre zum sträflichen Leichtsinne verführt und an den Frieden des Fleisches angewiesen worden. Die nähere Bezeichnung des Trostes, den die katholische Kirche zu geben weiß, weiter unten.

b) Schreiten wir nun zur Würdigung des zweiten von den vorgelegten religiös-praktischen Momenten fort, welches den Reformatoren ihre Ansicht vom Glauben so empfehlenswerth darstellte, ja in dem Grade durch den Geist des Christenthums geboten, daß sie die entgegengesetzte als schlechthin unfromm bezeichneten. Ein rühmlicher Kampf der Confessionen wäre es fürwahr, wenn sie sich auf eine erleuchtete Weise bestrebten, sich gegenseitig in der Verherrlichung Dessen zu übertreffen, den sie gemeinsam als die Quelle alles Heils verehren. Darum sei auch die oberste Regel, nach welcher in diesem Wettstreite gerichtet werden soll diese: wenn wir den Heiligsten preisen, nichts Unheiliges! Machen wir uns nun den Sinn der Behauptung der Reformatoren vor Allem recht klar. Sie meinen, die Lehre der Katholiken, daß nur der Geheiligte auch der Gerechtfertigte, nur der Gott Liebende auch der von Gott Geliebte sei, biete nur etwas nach ganz gemeinen und alltäglichen Grundsätzen zu Beurtheilendes dar; denn, Denjenigen lieben, der uns auch liebt, sei selbst unter den Menschen nicht selten; würden wir also in Christo nur insofern gottgenehm, als die Kraft Christi wirklich von Innen heraus umgestalte, die Sünde verdränge, und uns der Kindschaft Gottes in der That würdig mache, so sei Dies eben nichts Auszeichnendes für den Mittler, es sei nicht erhaben genug von Christus und dem Werthe seines Leidens vor Gott gedacht: werde aber das Verdienst der Leiden des Gottessohnes so hoch gestellt, daß ihre Macht uns in den Himmel einführe, ohne daß er sich, und wir uns mit ihm die Mühe zu nehmen hätten, uns zuvor zu reinigen, dann erscheine erst, Was er für uns gethan, und Was er beim Vater vermöge, in seinem ganzen Glanze[1]). Die Reformatoren stellten sich vor, es verhalte sich

1) *Chemnit.* Examen. Conc. Trid. P. I. p. 265. Videt enim pius lec-

hier ungefähr, wie mit der Gunst eines vornehmen Herrn, welche gegen einen ihm Befreundeten um so größer sei, wenn derselbe ihm sogar Gäste mit ihren beschmutzten Reisekleidern vorführen dürfe, ohne daß sie sich deßhalb einer minder wohlwollenden Aufnahme zu erfreuen hätten. Aber hier handelt es sich nicht um Anstandsformen und ceremoniellen Tand; es handelt sich um einen innern Schmuck, um jenes hochzeitliche Kleid, welches bei Strafe der Entfernung vom Gastmahle, nach dem Ausspruche des Gnadenvollen, der zugleich der Heilige ist, nicht vermißt werden darf. Auch jener Vornehme setzt von den ihm in der genannten Weise zugebrachten Gästen voraus, daß *sie selbst* eine dem Herrn des Hauses wohlgefällige Gesinnung haben *gleich dem Freunde*, unter dessen Führung sie zugelassen wurden. Nachdem wir uns hiemit nur klare Vorstellungen von der Art gebildet haben, in welcher je die Confessionen den Ruhm des Erlösers verkünden zu müssen glauben, so mag es schon auch nicht mehr zweifelhaft sein, welcher Ruhm seiner am würdigsten sei. Und nun laßt uns erst die Mißverständnisse untersuchen, welche den Tadel des katholischen Dogma eigentlich hervorriefen.

Es läßt sich vielleicht kaum ein Vorwurf gegen die katholische Lehre ersinnen, der weniger in ihre Eigenthümlichkeiten einginge, als wenn gesagt wird, dieselbe betrachte die Versöhnung des Menschen mit Gott *theils* als das Werk Christi, *theils* als das Werk des Menschen, oder was Dasselbe ist, nach ihrer Betrachtungsweise theilen sich der Heiland und der Gläubige in den Ruhm, daß der letztere zu Gott zurückgeführt werde; und zwar darum, weil die Katholiken nur den von der Liebe bewegten Glauben als den gottgefälligen darstellen! Spräche sich das Dogma der Katholiken dahin aus, daß die vom Christen geforderten

---

tor, remissionem peccatorum, adoptionem, ipsam denique salutem et vitam aeternam adimi et detrahi satisfactioni et obedientiae Christi, et transferri in nostras virtutes, Christo vero mediatori *hoc tantum* relinquitur, quod propter ipsius meritum accipiamus charitatem .... Exinanita est fides, et abolita promissio, si haereditas ex lege, cujus summa est charitas!

heiligen Gesinnungen unabhängig von Christus erworben würden, und in dieser Unabhängigkeit gottgefällig wären, oder auch, daß Christus nur für die etwa mangelnden Tugenden einträte, so wäre obiger Vorwurf ohne Zweifel begründet; da nun aber die Kirchenlehre erklärt, daß das gesammte höhere Leben der Gläubigen, insofern es gottgenehm ist, lediglich aus der Quelle fließt, die da Christus heißt; wie kann hier von einer Theilung des Ruhmes die Rede sein, von einem undankbaren Verhalten gegen den Erlöser und von Mangel an frommem Sinne? Allerdings fodert die Kirche einen Jeden angelegentlich auf, die ganze im Erlöser dargebotene Kraft sich allseitig und lebendigst anzueignen, allerdings lehrt sie, daß wir nur in dieser lebendigen Aneignung, in dem in uns ausgeprägten Christus Gott gefallen, dann nämlich, wenn all unser Fühlen, Denken und Wollen von seinem Lebenshauche erfüllt ist; allein hierin eine Theilung des Ruhmes finden, heißt eben so viel, als behaupten, ein der Gefahr des Hungertodes ausgesetzter Mensch theile die Ehre seiner Errettung mit Dem, der ihm wohlwollend Speise und Trank darreicht, weil der Unglückliche doch Gebrauch von den nährenden und stärkenden Stoffen machen, und dieselben durch den Genuß sich aneignen müsse, und nicht blos gläubig und hoffnungsvoll auf den Menschenfreund hinblicken dürfe. Hiemit ist in der That das Verlangen der Protestanten in Bezug auf das Verhältniß des Gläubigen zu Christus zu vergleichen; Wer sich aber in dieser Ansicht verstrickt, wird in seinen Sünden umkommen, wie der Hungernde, den er sich zum Vorbild nimmt, wenn er auch den Heiland ganz allein zu rühmen glaubt. Er wäre in der Zahl Derjenigen begriffen, die da rufen: Herr, Herr (sei allein gepriesen); aber den Willen des himmlischen Vaters nicht thun.

Uebrigens liegt der ganzen Verirrung auch hier die Verwechselung der objectiv vollbrachten Versöhnung mit ihrer subjectiven Aneignung zum Grunde (vgl. §. 11. g. E.)[1]) und die Liebe,

1) Das Concilium von Trient unterscheidet fünf Ursachen der Rechtfertigung, deren Sinn auch Sarpi zuvor hätte ergründen sollen, ehe er sich einen Tadel auszusprechen anmaßte. Hujus justificatio-

die aus dem Glauben an die Gnade und die Liebe Gottes in Christo erst hervorkeimt, aber auch im lebendigen Glauben schon

---

nis causae sunt *finalis* quidem gloria Dei et Christi, ac vita aeterna: *efficiens* vero, misericors Deus, qui gratuito abluit, *meritoria* autem, dilectissimus unigenitus suus, Dominus noster Jesus Christus, qui, cum essemus inimici, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit. *Instrumentalis* item, sacramentum baptismi . . . demum unica *formalis* causa est justitia Dei; non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit: qua videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes . . . . Sess. VI. c. VIII. Die justificationis causa formalis ist es nun, was die Protestanten beleidigt. Causa formalis ist nach dem mittelalterlichen gelehrten Sprachgebrauch das dans esse in aliquo, dans actualitatem, also hier das, wodurch die Gerechtigkeit, die Gott von uns verlangt, in uns eine wirkliche, das belebende Princip in uns bildende (forma) wird. Das Concil sagt, sie wird in uns lebendig, formirt, durch die Ausprägung des heiligen Willens Gottes (justitia Dei) in uns. Diese Lehre fassen nun die Protestanten ganz abstract auf, gleich als sage sie lediglich so viel: «der geheiligte Wille ist das Gottgefällige in uns», ohne zu berücksichtigen, was unmittelbar zuvor von der causa finalis, efficiens und meritoria gesagt worden ist, nämlich, daß nur die Barmherzigkeit Gottes und die Verdienste Christi die Quelle seien, aus der die Ablösung der Sünde vom menschlichen Willen und die Heiligung desselben geschöpft werden, weßwegen es denn auch heißt: Gott präge selbst seinen Willen in uns aus, nos justos facit (Deus). Luther sagt, die causa formalis justificationis sei der instrumentale Glaube (Ausleg. des Br. an d. Gal. a. a. O. S. 70.) und er hat von seinem Systeme aus Recht, da nach demselben der Mensch schon vollkommen gerecht und neu belebt ist, sobald er jenen Glauben besitzt, sobald er Christum, die Gerechtigkeit ausser uns ergreift; aber der Katholik läugnet, daß hiemit dem biblischen oder auch nur wissenschaftlichen Begriffe von lebendiger Aneignung Genüge geschehe, und nicht minder, daß darum, weil er, der Katholik, diesen vollen Begriff festhält, Christo dem Herrn der Ruhm entzogen, oder was Dasselbe ist, die Kraft der Versöhnung nicht in vollem Maaße anerkannt werde. *Calvin.* An-

zur Blüthe und zur Frucht herangereift ist, wird so aufgefaßt, als erlasse uns Gott die Sünde um unserer Liebe willen, die

---

tidot. in Concil. Trident. opusc. p. 704. erklärt sich sehr naiv: Porro, quam frivola sit et nugatoria causarum partitio . . . . supersedeo dicere. Auch er hat Recht, daß er sich in keine klare wissenschaftliche Bestimmungen einlassen will: es war hieran das Dasein und die Erhaltung des ganzen protestantischen Dogma geknüpft. *Chemnit.* Exam. P. I. p. 266. bemerkt: Sed Andradius hanc Christi mediatoris justitiam fide nobis imputatam blasphemat esse commentitiam, adumbratam et fictitiam. Nullum autem habent aliud argumentum, nisi (!) quod opponunt absurditatem ex Physica et Ethica: absurdum scilicet esse (sicut Osius inquit) dicere alicujus rei formam esse, quae ipsi rei non insit, ut si dicam, parietem esse album albedine, quae vesti meae inhaereat, non parieti: vel Ciceronem esse fortem fortitudine, quae non ipsi, sed Achillis animo inhaereat. Quid vero haec argumenta aliud ostendunt, quam Pontificios in doctrina justificationis, relicta evangelii luce, quaerere sententiam, quae conformis et consentanea sit philosophicis opinionibus, aut certe legalibus sententiis de justitia? Evangelium vero pronuntiat esse sapientiam in mysterio absconditam, quam nemo principum hujus saeculi cognovit. Ideo cum habeamus sententiae nostrae in scriptura certa et firma fundamenta (?), non est curandum, etiamsi incurrat in absurditatem philosophicam. Hier ist doch offen zugestanden, daß über die protestantische Vorstellung von der Aneignung der Verdienste Christi gar keine wissenschaftliche Verständigung möglich sei. Und es verhält sich in der That also; denn, wie oben schon gesagt, den Gehorsam Christi sollen wir uns aneignen, ohne daß er uns eigen, ohne daß er unser wahrstes, innerstes Eigenthum werden soll, er soll subjectiv werden, ohne daß er es wird, was nun freilich eine philosophische Absurdität ist. Eben deßhalb kann auch kein wissenschaftlicher Begriff vom protestantischen Glauben gebildet werden, weil er das Organ der Aneignung sein soll, ohne anzueignen. Aus derselben Verwechselung von Begriffen gingen auch Vorwürfe, wie folgende, hervor: Sed hoc dicunt esse totum meritum Christi, quod propter illud misericordia Dei infundat nobis novam qualitatem justitiae inhaerentis, quae est charitas, ut illa justificemur: hoc est, ut non propter Christi obedientiam, sed propter nostram charitatem absolvamur coram judicio Dei, adoptemur in filios . . . *Chemnit.* l. l. p. 263. Hier ist abermal das Göttliche

doch sein Geschenk ist. Gewiß ist hiebei ein Mißverständniß der heil. Schrift höchst einflußreich geworden. In der heil. Schrift

und Menschliche, das Objective und die subjective Aneignung mit einander verwechselt. Wenn er dann nun klagend fortfährt: ut ita misericordia Dei *tantum* sit causa efficiens, et obedientia Christi *tantum* sit meritoria causa. so kann man nur staunen; denn vermag sie wohl an sich mehr zu sein? Chemnitz verlangt hiermit, der Gehorsam Christi soll auch noch die causa formalis sein, d. h. uns eigen werden, jedoch so, daß wir nicht selbst gehorsam sein müssen; er soll subjectiv werden, ohne es zu werden! Mit einem Worte: es ist Das, was wir oben schon ausgeführt haben, daß sich die Verdienste Christi weit herrlicher herausstellen, wenn wir nicht blos glauben, sie bewirken uns Vergebung, insofern sie zugleich unsere Besserung bewirken, sondern auch annehmen, um dieser Verdienste willen werde uns die Sünde verziehen, selbst wenn wir uns nicht bessern, sondern glauben. P. 263—264. tadelt derselbe Chemnitz, die Katholiken läugneten die Sündenvergebung um der Genugthuung Christi willen, weil ihnen dieselbe immer so viel sei als wirkliche Sündentilgung und Einpflanzung der Liebe an die Stelle der alten Sündenlast. Die Katholiken lehren aber, daß durch den Glauben an die göttliche Barmherzigkeit in Jesu Christo und alles damit Verbundene die Liebe gegen Gott auf psychologischem Wege erwache und dadurch die Liebe zur Sünde getilgt werde. Heißt Dies die objective Sündenvergebung läugnen, oder heißt es nicht vielmehr, dieselbe sich aneignen? Heißt es nicht gegen einen Begriff von Aneignung protestiren, die keine ist? Calvin vorzüglich hielt die sonderbare Meinung fest, die Katholiken glaubten, die Rechtfertigung bestehe t h e i l s in der Sündenvergebung, t h e i l s in der geistigen Wiedergeburt. Antidot. in Concil. Trident. opusc. p. 704: Sed quid facis istis bestiis (den Katholiken) . . . . Nam justitiae *partem* operibus hinc constare colligunt, quod nemo absque spiritu regenerationis per Christum Deo concilietur; und weiter oben: ac si *partim* remissione, *partim* spirituali regeneratione justi essemus. Da Calvin schon durch den werkzeuglichen Glauben den Menschen gerecht sein läßt, ganz abgesehen vom neuen Leben, so mußte er freilich lehren, durch die Sündervergebung allein sei der Mensch gerecht; obschon nun aber die Katholiken unter der Gerechtigkeit zugleich das neue Leben verstehen, so folgt doch mit Nichten, daß sie lehren, t h e i l s in diesem, t h e i l s in der Sündenvergebung bestehe

wird nämlich Gott dargestellt als die Menschen liebend ehe sie ihn lieben I Joh. IV, 10 ff., d. h. als sie liebend ohne ihre Liebe: während die katholische Kirche lehrt, daß nur Derjenige, der Gott liebt, auch von Gott geliebt werde. Dadurch schien also die freie und unverdiente Gnade Gottes in Christo völlig verkannt, und durch unsere Liebe die Liebe Gottes verdient zu werden. Was ist hierauf zu erwiedern? Indem wir diese Frage beantworten, vereinigen wir zugleich mit I Joh. IV, 10. zahlreiche andere Stellen, die ihr zu widersprechen scheinen; Stellen, in welchen ausdrücklich gesagt wird, daß Gott nur Die liebe, die ihn lieben. I Joh. IV, 10. ist die das Geschlecht (τὸν κόσμον) umfassende Liebe Gottes im Erlöser ausgesprochen und zugleich das ewige Geheimniß enthüllt, daß Gott in seinem Sohne Allen Vergebung anbiete. Diese allgemeine, ewige Liebe Gottes wird in dem Einzelen aber nur in dem Moment verwirklicht, in welchem der Mensch in die im Erlöser geoffenbarte Liebe Gottes eingeht, sie in sein Herz und seinen Willen gläubig aufnimmt: so daß er als dieses bestimmte Individuum effectiv von Gott nur geliebt wird, wenn die Liebe gegenseitig geworden ist, Joh. XIV, 21. 23. Daher beiderlei Redeweisen in der heiligen Schrift, welchen eine gleiche Wahrheit zukömmt, daher auch die Wahrheit der katholischen Lehre, die sich in der Rechtfertigung, in welcher es sich um dies persönliche Eingehen in Gottes unverdiente Gnade handelt, an die letztern biblischen Ausdrücke nothwendig hält. — Wir wenden uns nun

c) zu dem Verhältniß der fraglichen Unterscheidung zur Demuth. Die Haupttugend des paulinischen Glaubens ist allerdings die Demuth, die unbedingte Hingebung an Gott in Christo, die Verzichtleistung des Menschen auf sich selbst, und die tiefe Ueberzeugung, keine gottgefällige Gesinnung ohne Christus zu besitzen,

---

die Rechtfertigung; denn aus dem Glauben entwickelt sich das ganze neue Leben heraus, und Dieses ist durch jenen in allweg bedingt. Im Gerechten ist also der Glaube und das innere neue Leben eine untheilbare Einheit (fides formata), wie in Gott Sündenvergebung und Heiligung.

und es ist nicht zu läugnen, daß die Einsicht in diese Wahrheit die Reformatoren bei ihrer Begriffsbestimmung vom Glauben geleitet hat. Indem sie aber behaupten, daß es nicht die innere Würdigkeit des Glaubens, d. h. daß es nicht ein Kreis engverbundener, in ihm beschlossener Tugenden sei, die Demuth, Liebe, Selbstverläugnung u. s. w., was ihn zum rechtfertigenden erhebe, wurde das Mittel erfunden, aus lauter Demuth sich von der Demuth selbst zu dispensiren, und um sich recht demüthig zu zeigen, gelehrt, es sei nicht die Demuth im Glauben, was gottgefällig mache! Es ist ein Zeichen wahrer Demuth, daß sie sich selbst nicht kennt, und sich vor sich selbst verbirgt; aber nie hat ein wahrhaft Demüthiger gelehrt, daß die Demuth nicht gottgefällig mache. Gäbe es ein anderes Mittel, in uns die Tugend der Demuth recht innig, lebendig und anhaltend zu erwecken, als den Glauben an die Verdienste des Erlösers, durch deren wahrhafte Anerkennung allein der Mensch ganz aus sich herauszugehen, rückhaltlos auf eigne, aus ihm selbst hervorgebrachte Tugend zu verzichten genöthigt ist, um ganz aus und in Gott zu leben, so bedürfen wir der Verdienste des Erlösers nicht einmal: so sehr ist es gerade die Demuth, auf die Alles ankömmt, die vor Allem erzeugt werden soll, weil in diesem Negativen alles Positive, alles Andere enthalten ist. Und auch sie soll es nicht sein, was gottgefällig macht, weil überhaupt keine Tugend, und gerade in der Anerkennung, daß sie es auch nicht sei, sondern der Glaube ganz allein, soll die wahre Demuth gefunden werden. Hier waren offenbar die Reformatoren von den dunkelsten, verwirrtesten, wenn auch an sich achtungswerthesten Gefühlen bewältigt. Von dem wahrhaft Positiven in dem Negativen der Demuth hatten die Reformatoren keinen klaren Begriff; noch weniger hielten sie den Gedanken fest, daß es etwas ganz Anderes sei, die Lehre aufstellen, man könne grundgut werden, und etwas Anderes, sich persönlich für grundgut halten. Dieses Letztere wäre der Tod alles religiösen Lebens, während das Erstere die Bedingung desselben ist.

Merkwürdig ist der unauflösliche Widerspruch, in welchen sich diese Lehre der Protestanten mit sich selbst verwickelt; nach

derselben soll nämlich die Demuth (gleich jeder anderen Tugend) in rechter Art nur dort gefunden werden, wo auf das Eindringlichste eingeschärft wird, der Gläubige bedürfe ihrer zur Gottgefälligkeit nicht; und doch wird zu gleicher Zeit gelehrt, darum könne der Christ ihrer, als einer heiligen Gesinnung, zur Gottgefälligkeit nicht bedürfen, weil sie, wie jede Tugend, im Menschen immer unrein, d. h. durch Selbstgefälligkeit und Hochmuth getrübt erscheine; würde sie daher als nothwendig zur Rechtfertigung erfordert, so würde der Mensch eben deßhalb vor Gott nie gerecht werden. Nur durch ein Glaubenssystem also soll die wahre Demuth erzeugt werden, welches lehrt, es gebe gar keine wahre Demuth selbst in den Wiedergebornen, und gerade dadurch soll die wahre Demuth recht begründet werden, daß ihre Unmöglichkeit oder doch Unwirklichkeit in demselben gelehrt wird. Entweder hat es mit der Lehre, daß es keine wahre Demuth gebe, seine Richtigkeit, und dann kann eine solche Lehre auch keine wahre Demuth erzeugen, weil ja sonst die Lehre selbst falsch wäre, oder es gibt eine wahre Demuth, und dann ist die Lehre falsch.

Verwandt hiemit, oder vielmehr ganz derselbe Widerspruch, nur in einer andern Erscheinung, ist Folgendes. Bei dem Studium der Reformatoren ist uns oft ganz unwillkürlich der Gedanke entgegengekommen, als hegten sie die Ansicht, es sei etwas äußerst Gefährliches, wirklich gut zu sein, ja das heilige Princip entfalte, sobald es sich eines Menschen vollkommen zu bemächtigen im Begriffe stehe, den Keim seiner eigenen Zerstörung, indem ein Solcher nothwendig übermüthig werden, in Selbstruhm verfallen, sich dem Ewigen gleichstellen und mit ihm um die göttliche Majestät kämpfen müsse, weßwegen es denn die Sicherheit der Gläubigen fordere, immerhin einen tüchtigen Kern des Bösen in sich zu bewahren, weil wir in diesem Zustande noch am besten seien! Hienach stellte sich die Sache so heraus, daß sich das wirklich Gutsein mit der Demuth unverträglich erweise, und nur im Bösen diese Tugend aufblühe; wobei aber jedenfalls nicht erwogen würde, daß eben das Böse in uns der Widerspruch der wahren Demuth sei, und sie ausschließe. In folgender Stelle, voll

wunderbarer Naivetät, hat der hier besprochene Eindruck, den die Lesung der reformatorischen Schriften überhaupt auf uns gemacht hat, einen, formell betrachtet, sehr schönen und wohlgelungenen Ausdruck durch Luther selbst erhalten. „Da Doctor Jonas sagte zu Doctor M. Luther über der Nachtmalzeit, Er hette denselbigen Tag in seiner Lection tractirt den Spruch Pauli II Timoth. 4.: reposita est mihi corona justitiae; vnd sprach: Ach wie herrlich redet Sanct Paulus von seinem Tode; ich kanns nicht glauben! Darauf sprach D. Martin, ich glaube, daß S. Paulus selber es nicht hat so stark können glauben, als er davon geredet. Ich wahrlich, kanns auch so stark leider nicht glauben, als ich davon predigen, reden und schreiben kann, und wie ander Leut von mir wohl denken, daß ich so fest glaube. Vnd es were schiere nicht gut, daß wir alles theten, was Gott befiehlet, denn er keme um seine Gottheit, und würde darüber zum Lügner, und kündte nicht wahrhaftig bleiben. Es würde auch Sanct Paulus zu den Römern umbgestoßen, da er sagt: Gott hat alles unter die Sünde geschlossen, auf daß er sich aller erbarme“ [1]).

§. 19.

Ueberblick der Differenzen in der Lehre vom Glauben.

Wollen wir die Uebereinstimmung und die Differenzen der Confessionen in dem Lehrstücke vom Glauben kurz bezeichnen, so werden sie also anzugeben sein:

1) Wird „Glaube“ objectiv genommen, d. h. als die von Gott in Christo Jesu getroffene Veranstaltung im Gegensatz von dem Mosaismus, oder irgend einer willkührlich-menschlichen Heilsordnung, und dem lediglich darnach einzurichtenden Denken, Wollen und Wirken, so sagt der Katholik ganz unbedingt: durch den Glauben allein vermag sich der Mensch Gottes Wohlgefallen zu erwerben, es ist uns kein anderer Name gegeben, in dem wir selig werden könnten, als allein Jesus Christus; und er ist uns nur durch die göttliche Barmherzigkeit gegeben, also gleichwie

---

1) Luthers Tischreden. Jena 1603. S. 166.

ohne Verdienst der Menschen überhaupt, so auch des einzelen Menschen.

2) Die Verschiedenheit beginnt erst, wenn das Objective subjectiv werden, wenn von den Bedingungen die Rede ist, unter welchen die Heilsanstalt zu unserem persönlichen Heile gedeihen soll. Aber auch hier lehrt noch eine jede Confession, daß der Mensch an Christus sich anschließen und mit ihm sich in geistige Verbindung setzen müsse, um der in ihm dargebotenen Wohlthaten theilhaftig zu werden. Der Katholik sagt aber: ist diese Anschließung eine blose Gedankenverbindung, ein leerer Gefühls- oder Phantasiezusammenhang mit Christus, ein blos theoretischer Glaube an ihn, ein bloses Anerkennen der christlichen Heilswahrheiten, im Gegensatz sowohl mit den in der lebendigen Willensgemeinschaft mit Christus verrichteten Werken, als mit der durch den Glauben erzeugten Liebe und allen übrigen Tugenden, so ist dieser Glaube keineswegs allein vermögend, gottgefällig (gerecht) zu machen. Wird er dagegen als die den ganzen Menschen beherrschende, neue göttliche Gesinnung, als der neue, lebendige Geist begriffen (fides formata), so ist ihm allein auch nach dem katholischen Systeme die Macht gegeben, zum Kinde Gottes zu erheben und zu beseligen, denn er, der alleinige, umfaßt in diesem Sinne Alles[1]). Man beachte aber wohl, daß von der katholischen Kirche die heilige Liebe als die substanzielle Form des Glaubens, der allein rechtfertigt, betrachtet wird, nicht als eine Folge, als eine erst zu erwartende, vielleicht niemals erscheinende, Frucht; die Liebe muß den Glauben schon beleben, wenn von ihm gesagt wird, durch

---

1) Hiebei ist zu bemerken, daß im Anfange der Reformation der Satz: „der Glaube rechtfertigt allein," auch öfters noch den Sinn hatte: „man bedarf auch der Sacramente nicht," weßwegen die Katholiken bei mehreren Religionsgesprächen im Artikel vom Glauben auch darauf drangen, daß die Sacramente als Mittel zur Rechtfertigung auch nothwendig seien. Von diesen äusseren Gnadenmitteln ist aber hier die Rede nicht, wo lediglich die gottgefälligen, inneren Actionen, geistigen Zustände und ihre Offenbarungen nach Aussen im sittlichen Wirken behandelt werden.

ihn sei der Mensch wirklich Gott wohlgefällig. Der Glaube in der Liebe und die Liebe im Glauben rechtfertigt; sie sind hier eine unzertrennliche Einheit[1]). Dieser rechtfertigende Glaube ist nicht blos negativ, sondern positiv zugleich: nicht blos das Vertrauen, daß um Christi willen die Vergebung der Sünde erlangt sei, sondern zugleich der geheiligte an sich gottgefällige Sinn. Die Liebe ist allerdings auch nach katholischer Betrachtungsweise eine Frucht des Glaubens; dieser rechtfertigt aber erst, wenn er diese Frucht schon erzeugt hat: auch uns ist der Glaube ein belebendes Princip; er macht aber erst gottgefällig, wenn er schon seine belebende Kraft entwickelt hat[2]).

1) Ganz umfassend hat sich hierüber der Cardinal Sadolet, Bischof von Carpentras, in seinem Briefe an die Genfer i. J. 1539 (Epp. l. XVII. n. 25. Opp. Ed. Veron. 1738. Tom. II. p. 176.) ausgesprochen. Assequimur bonum hoc nostrae perpetuae universaeque salutis, fide in Deum sola et in Jesum Christum. Cum dico fide sola, non ita intelligo, quemadmodum isti novarum rerum repertores intelligunt, *ut seclusa charitate et caeteris christianae mentis officiis*, solam in Deum credulitatem et fiduciam illam, qua persuasus sum in Christi cruce et sanguine mea mihi delicta omnia esse ignota: est hoc quidem etiam nobis necessarium, primus hic nobis patet ad Deum introitus: sed is tamen non est satis. Mentem enim praeterea afferamus oportet pietatis plenam erga summum Deum, cupidamque efficiendi quaecunque illi grata sint: in quo praecipue virtus spiritus sancti inest. Quae mens, etiamsi interdum ad exteriora opera non progreditur, ipsa tamen ex sese ad bene operandum jam intus parata est, promptumque gerit studium, ut Deo in cunctis rebus obsequatur: qui verus divinae justitiae in nobis est habitus. Nach Anführung mehrerer biblischen Stellen fährt Sadolet fort: Certe fides, quae in Deum nostra per Jesum Christum est, non solum ut confidamus in Christo, sed bene in illo operantes, operarive instituentes, ut confidamus, imperat nobis ac praescribit. Est enim amplum ac plenum vocabulum fides, nec solum in se credulitatem et fiduciam continet: sed spem etiam et studium obediendi Deo, et illam, quae in Christo maxime perspicua nobis facta est, principem et dominam christianarum omnium virtutum charitatem

2) *Sadoleti* Epp. l. XIII. n. 2. *Gaspari Contareno* Cardinali, Opp.

3) Der rechtfertigende subjective Glaube im protestantischen Sinne wird nicht als bloses Anerkennen[1]) der neutestamentlichen

---

Edit. Veron. Tom. II. p. 45. De justificatione et justitia placet mihi vehementer tuarum rationum contextus et distinctio ex Aristotele sumta. Sequitur enim certe charitas cursum illum antecedentem, quo ad justitiam pervenitur: non tamen sequitur eadem charitas (meo quidem animo opinioneque) justitiam, *sed eam ipsa constituit:* vel potius charitas ipsa est justitia. Habet enim formae vim charitas: forma autem est id quod ipsa res. Cum ergo acceditur praeeunte illa praeparatione ad justitiam, acceditur una et ad charitatem: ad quam cum est perventum, tum justitia per ipsam charitatem constituitur. Justitiam voco, non vulgari, neque Aristotelico nomine, sed christiano more ac modo, eam quae omnes virtutes complexa continet: neque id humanis viribus, sed instinctu influxuque divino etc.

1) Bei Luther findet sich übrigens hier so wenig als in andern Artikeln eine bleibende Uebereinstimmung, eine Erscheinung, deren Ursache in der Dunkelheit und Verworrenheit des Begriffs liegt, den er gewöhnlich mit dem rechtfertigenden Glauben verband. Sehr oft ist „Glauben" bei ihm Fürwahrhalten; so nennt er ihn Auslegung des Br. an die Gal. a. a. O. S. 70.: „ein verborgen, hohe, heimlich, unbegreiflich erkenntniß," aber gleich darauf wieder: „ein wahrhaftiges vertrawen und zuversicht des Hertzens;" anderwärts in demselben Werk vergleicht er den Glauben mit der Dialectika, die Hoffnung mit der Rhetorika; d. h. der Glaube schwebte ihm hier als etwas Theoretisches, nicht als etwas Praktisches vor. De servo arbitrio l. l. p. 177. b. wird der Glaube in einer langen Stelle abermal als festes Fürwahrhalten geschildert; was auch in jenen zahlreichen Stellen der Fall ist, wo er es dem künftigen Schauen entgegensetzt. De captivit. Babyl. Opp. Tom. II. p. 279. b. sagt Luther: «Verbum Dei omnium primum est, quod sequitur fides, fidem charitas, charitas deinde facit omne bonum opus;» hier ist ein Act der Menschen übergangen; auf die Predigt der Wahrheit folgt zuerst die Erkenntniß und Anerkenntniß der Wahrheit, dann das Vertrauen u. s. w.; welchen Act bedeutet hier aber fides? Wahrscheinlich umfaßt sie die Erkenntniß und das Vertrauen zugleich. Dergleichen Unbestimmtheiten wirken sehr schädlich und in den späteren Zeiten brachten sie eine völlige Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit hervor, gleich als genüge es nur Ver-

Offenbarung, sondern als Gewißheit der göttlichen Huld in Christo Jesu, als das Vertrauen auf die Verdienste Christi, in deren Kraft die Sünden vergeben sind, beschrieben, und von diesem Vertrauen gerühmt, daß es lediglich allein, daß es ganz abstract die Geneigtheit und Freundschaft Gottes Demjenigen erwerbe, der es besitzt. Das Bewußtsein des göttlichen Wohlwollens soll die Liebe und guten Werke in seinem Gefolge erblicken; allein wie sie in ihrer Anwesenheit Nichts zur Rechtfertigung beitragen' so benehmen sie dem Gerechtfertigtsein auch Nichts in ihrer Abwesenheit. Hier wird demnach die Liebe nicht als die substanzielle Form des allein rechtfertigenden Glaubens angeschaut; der Mensch ist schon gerechtfertigt, sobald er auf Christus vertraut; der Saame für den Himmel ist vorhanden, und versetzt in denselben, wenn er auch unter ungünstigen Umständen z. B. wegen Trägheit des Willens u. dgl. schlechthin keine Früchte trägt. Das protestantische Dogma schließt also sowohl die vor, als die nach der Bekehrung zu Christo verrichteten Werke, und überdies die heiligen Gesinnungen aus, wenn es dem Glauben die allein seligmachende Kraft beimißt, eine Lehre, die beiläufig gesagt, auch nicht den allermindesten Grund in der heiligen Schrift hat. An einen solchen Gegensatz zwischen Glauben, Lieben und Wirken hat Paulus nicht einmal gedacht, und Jakobus ihm geradezu widersprochen[1]). S. §. 22. Ende.

---

trauen zu haben; oder als wäre „das Vertrauen" auch nur verständlich ohne Festhalten der Wahrheit.

1) Nach diesen Erörterungen ist *Gerhard.* loc. theol. Tom. VII. p. 206. u. ff. (loc. XVII. c. III. sect. V.), wo er die protestantische Lehre vom Glauben traditionell begründen will, zu würdigen. Es ist eine eines Mannes, wie Gerhard, durchaus unwürdige Compilation; eine jede Stelle, in der irgend ein Kirchenlehrer sagt, daß der Glaube an Christus allein zum Heile führe, bringt er zu Gunsten der protestantischen Theorie herbei; ohne nur im Geringsten zu untersuchen, welchen Sinn der Schriftsteller mit diesen Worten verbinde. Er war sogar so unverständig, Stellen, in welchen Kirchenväter, z. B. Irenäus, sagen, der katholische Glaube, im Gegensatze zu einem häretischen Lehrgebäude, sei allein seligmachend, zu gebrauchen! Die Einsicht, daß ein Kirchenvater, wie z. B. Chry-

§. 20.

Ueber die Gewißheit der Rechtfertigung und Seligkeit.

In der innigsten Verbindung mit der Lehre vom Glauben steht im protestantischen Lehrgebäude die Ansicht, der Gläubige müsse von seiner Rechtfertigung vor Gott und künftigen Seligkeit vollkommen überzeugt sein[1]), so zwar, daß Melanchthon von den Scholastikern, die Dies läugneten, sagt, man sehe schon allein daraus, daß kein Geist in dieser Art von Menschen sei[2]). Der Zusammenhang dieser Forderung mit dem ganzen Systeme liegt unverkennbar zu Tage. Wir haben früher schon bemerkt, daß aus der Lehre von einer gänzlichen Vertilgung aller guten Keime aus dem Menschen in Beziehung auf das christliche Leben der Vortheil gewonnen werden wollte, daß der Mensch, sobald er auch nur einige Fünkchen höheren Lebens in sich gewahre, sich ganz versichert halten könne, Gott habe seine erlösende Thätigkeit begonnen, die dann nun auch gewiß werde vollführt werden. (II. Cap. §. 6. Ende.) Zweitens forderte die Ansicht von dem Glauben, die den Blick nur auf Gottes Barmherzigkeit zu richten, und ganz von dem sittlichen Zustande des Menschen wegzuwenden befiehlt[3]), gebieterisch dazu auf. Uebrigens hat diese Gewißheit

---

sostomus, der Nichts weniger als die protestantische Lehre von der Erbsünde, der Freiheit und ihrem Verhältnisse zur Gnade anerkennt, der lutherischen Ansicht vom Glauben **unmöglich** beipflichten könne, wollen wir gar nicht von ihm verlangen, da das Bedürfniß, nach dem inneren Zusammenhange verschiedener Lehren zu fragen, von ihm nicht gefühlt wurde.

1) *Apolog.* IV. §. 40. p. 83. Non diligimus, nisi *certo* statuant corda, quod donata sit nobis remissio peccatorum. XII. de poenitent. §. 20. p. 157. Hanc certitudinem fidei nos docemus requiri in Evangelio, und sonst öfter. *Calvin.* Institut. l. III. c. II. §. 16. fol. 197. In summa: vere fidelis non est, nisi qui solida persuasione deum sibi propitium benevolumque patrem esse persuasus deque ejus benignitate omnia sibi pollicetur: nisi qui divinae erga se benevolentiae promissionibus fretus, indubitatam salutis expectationem praesumit.

2) *Melancht.* loc. theolog. p. 116. Ut vel hoc solo loco satis appareat, nihil fuisse spiritus in toto genere.

3) *Melancht.* loc. theolog. p. 92. sagt in dieser Beziehung: Debebant

die absolute Prädestination und die Lehre, daß Gottes Gnade nur in den Auserwählten wirke, zu ihrer Voraussetzung; denn, wenn der Mensch die gefühlte Gnade irgendwann wieder abweisen kann, so wird auch schon durch die Vorstellung dieser Möglichkeit die Gewißheit zugleich erschüttert. Daher ist diese Lehre auch nur von den Reformirten vollständig ausgebildet worden; von Seiten der Lutheraner aber weiset sie auf die ursprüngliche Befangenheit in prädestinatianischen Grundsätzen hin, die ihre Wirkung auch anderwärts zurückgelassen haben, und deren spätere Abweisung die innere Vollendung des Systems so sehr missen läßt.

Von den Katholiken wird aus entgegengesetzten Gründen nicht angenommen, daß eine ganz untrügliche Gewißheit gewonnen werden könne [1]). Da sie sich die gefallene Natur nicht ohne alle

---

enim non opera sua, sed promissionem misericordiae Dei contemplari. *Quid est enim iniquius, quam aestimare voluntatem Dei ex operibus nostris, quam ille suo verbo nobis declaravit?* Gewiß, wenn der Mensch keine Freiheit hat. Daher fällt es auch nicht auf, wenn Melanchthon auffordert, der Seligkeit gewiß zu sein, (denn die Gewißheit der Sündenvergebung ist den Reformatoren mit der Gewißheit der Seligkeit Dasselbe) obschon der Gläubige nicht gewiß sei, ob er im Guten ausharre. Certissima sentententia est, opertere nos certissimos semper esse de remissione peccati, de benevolentia Dei erga nos, qui justificati sumus. — Et norunt quidem fide sancti, certissime se esse in gratia, sibi condonata esse peccata. Non enim fallit Deus, qui pollicitus est, se condonaturum peccata credentibus, *tametsi incerti sint, an perseveraturi sint.*

1) *Concil. Trid.* Sess. VI. cap. IX. Sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito, de sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet, sic quilibet, dum se ipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, *cum nullus scire valeat certitudine fidei,* cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum. Cap. XII. Nemo quoque, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinae praedestinationis mysterio usque adeo praesumere debet, ut certo statuat se omnino esse in numero praedestinatorum: quasi

religiös-sittliche Anlagen und Lebenszeichen denken, so ermangeln sie schon eines schlechthin alle mögliche Täuschung beseitigenden Kennzeichens, die Wirkungen des ursprünglich gottverwandten, auch durch den Fall nicht vertilgten Theiles im Menschen, von der Gnade zu unterscheiden[1]); erfreuten sie sich aber auch eines

---

verum esset, quod justificatus amplius peccare non possit, aut si peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittere debeat. Nam, nisi ex speciali revelatione, sciri non potest, quos Deus sibi elegerit. C. XIII. Similiter de perseverantiae munere, de quo scriptum est: Qui perseveravit usque in finem, hic salvus erit: quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui potens est eum, qui stat, statuere ut perseveranter stet, et eum, qui cadit, restituere: nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur: tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut caepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere. Verumtamen qui se existimant stare videant, ne cadant, et cum timore ac tremore salutem suam operentur (Phil. II, 12.) . . . . Formidare enim debent, scientes quod in spem gloriae, et nondum in gloriam renati sunt, de pugna, quae superest cum carne, cum mundo, cum diabolo: in qua victores esse non possunt, nisi cum Dei gratia apostolo obtemperent, dicenti: Debitores sumus, non carni, ut secundum carnem vivamus, si enim secundum carnem vixeritis, moriemini: si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.

1) *Melancht.* loc. theolog. p. 121. sagt: die Früchte des heiligen Geistes bezeugen, daß er in unserer Brust wirke (quod in pectore nostro versetur); es könne nämlich ein Jeder aus Erfahrung wissen, ob er die Sünde von Herzen hasse. Dies Kriterium ist aus seinem Munde um so auffallender, da er zu gleicher Zeit lehrt, die Sünde bleibe auch im Willen des Wiedergebornen, d. h. sie werde nicht von Herzen gehaßt; sodann wäre hiermit ein Vertrauen auf die eigene Würdigkeit gesetzt, während die protestantische Lehre vom Troste des Glaubens gerade deßhalb auch so sehr festgehalten wird, weil, wenn man auf sich schaue, eine wahre Verzweiflung sich der Gemüther bemächtigen müsse. Die Grundsätze, nach welchen Melanchthon hier die Erkennbarkeit des Gnadenzustandes beurtheilt, sind die der katholischen Theologen des Mittelalters, und passen nur für den katholischen Standpunct. So sagt Thomas von Aquin a. a. O. Q. CXII. Art. V. Hoc modo aliquis cognoscere potest, se

solchen, so müßte die etwa darauf gebaute Zuversichtlichkeit durch die Erinnerung an die Lehre von dem Zusammenwirken Gottes und des Menschen im Geschäfte der Wiedergeburt und ihrer Vollendung wieder schüchtern gemacht, und zu einiger Bescheidenheit aufgefordert werden. Denn mit dem tiefsten Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit ist vermöge sehr demüthigender Erfahrungen, die ein jeder Katholik während des Verlaufs seiner Lebensgeschichte gemacht hat, ein großes Mißtrauen auf die menschliche Treue verbunden, und eine absolute Prädestination, welche auch über diese Bedenklichkeiten hinwegzugehen gebieten möchte, wird ohnedies von uns verworfen. Doch harret der katholische Christ, obgleich ohne falsche Sicherheit, doch trostvoll, ruhig und mit völliger Hingebung in Gottes Barmherzigkeit dem Tage entgegen, an welchem Gott entscheiden wird.

Merkwürdig sind die Geständnisse Calvins in dieser Beziehung, und die höchst angestrengten Bemühungen, denen er sich unterziehen mußte, um die gewünschte Sicherheit bei den Seinigen hervorzubringen. Er bemerkt, keine Versuchung Satans sei gefährlicher, als wenn er die Gläubigen zu Zweifeln an der Gewißheit ihrer Erwählung verführe, und sie versuche, dieselbe auf bösen Wegen zu suchen: er begleitet diese Bemerkung mit der andern, daß dergleichen Versuchungen um so verderblicher seien, da beinahe Jedermann zu keiner sich geneigter zeige, als zu solchen. Höchst selten sei Jemand zu finden, dessen Gemüth nicht zuweilen durch den Gedanken beunruhigt werde: „Nirgends ist die Quelle deines Heils zu finden, als in der göttlichen Erwählung, wodurch ist dir aber dieselbe geoffen-

habere gratiam, in quantum scilicet percipit se delectari in Deo, et contemnere res mundanas, et in quantum homo non est conscius peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi, quod habetur Apocal. I.: «Vincenti dabo manna absconditum, quod nemo novit, nisi qui accipit,» quia sc. ille, qui accipit, per quandam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille, qui non accipit. Ista tamen cognitio imperfecta est. Unde apostolus dicit I ad Cor. IV.: Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum etc.

bart worden?" Diesen Gedankenkreis schließt dann Calvin mit dem aus seiner Erfahrung abgeleiteten Satze: wenn sich einmal dergleichen Unruhen bei Irgendwem befestigt haben, so wird der Unglückselige entweder beständig mit furchtbarer Angst gequält, oder ganz und gar um das Bewußtsein gebracht[1]).

Durch eben die ungestüme Forderung mithin seines künftigen Heiles ganz gewiß zu sein, wurde mannichfaltiger Aberglaube und überdies eine zerrüttete Ungewißheit herbeigeführt, so daß sich gerade das Gegentheil von den Wünschen Calvins herausstellte, und es sich auch hier bewährte, daß die Folgen eines unnatürlichen Begehrens stets verderblich sind. Mit der Sünde und dem Kampfe gegen dieselbe trat zugleich die Unruhe des Geistes ein, und diese kann sich nicht vollends verlieren, es sei denn auch jene hätten ihr Ende ganz und gar erreicht[2]). Gewiß, es bezeugt nach dem Ausspruch des Apostels der Geist dem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind[3]); aber dieses Zeugniß ist

1) L. III. c. 24. §. 3. fol. 353 . . . . Eoque exitialior est haec tentatio, quod ad nullam aliam propensiores simus fere omnes . . . . Quae si apud quempiam semel invaluit, aut diris tormentis miserum perpetuo excruciat, aut reddit penitus attonitum.

2) *Calvin.* l. c. c. 2. §. 17. fol. 198. Nos certe dum fidem docemus esse certam ac securam, non certitudinem aliquam imaginamur, quae nulla tangatur dubitatione, nec securitatem, quae nulla sollicitudine impetatur; quin potius dicimus, perpetuum esse fidelibus certamen cum sua ipsorum diffidentia. Hiemit wird aber die ganze Lehre von der Gewißheit aufgehoben. Diese auffallenden Widersprüche liegen in dem Bestreben, dem menschlichen Bewußtsein Etwas auf eine künstliche Weise aufzuzwingen, was dem Bewußtsein selbst widerspricht.

3) *Sarpi* hist. du concile de Trente, traduit par *Amelot de la Houssaye.* Amst. 1699. p. 198. Au commencement du IX. chapitre où l'on disait, *que les péchés ne sont pas remis par la certitude, qu'on a de la remission,* le Legat changea le mot de *certitude* en ceux de jactance et de confiance presomptueuse en vertu de cette certitude de la grâce. Et à la fin du même chapitre, au lieu de dire, *parceque personne ne peut savoir certainement, qu'il ait recu la grace de Dieu,* le mot *certainement* fut changé en

so zarter Natur, und bedarf einer so zarten Pflege, daß sich ihm der Gläubige im Gefühle seiner Unwürdigkeit und Gebrechlichkeit nur schüchtern nahet, und kaum wagt, es ins Bewußtsein aufzunehmen. Es ist eine heilige Freude, die sich vor sich selbst verbirgt, und sich selbst ein Geheimniß bleiben will, und je höher der Gläubige stehet, je demüthiger er ist, desto weniger wird er es wagen, sich ohne ausserordentliche Offenbarung einer Gewißheit zu rühmen, mit der die Unsicherheit und Wandelbarkeit alles Irdischen so wenig übereinstimmt. Je höher darum die katholische Kirche ihre Forderungen an den Menschen stellt, desto begreiflicher ist es, wenn sie keine absolute Gewißheit der Seligkeit anerkennen will, und hierin ist der wahreste Grund der Erscheinung zu suchen, daß sie lehrt, der Gläubige könne und müsse der Seligkeit würdig werden, und doch dabei die Gewißheit derselben ablehnt; während gerade die Protestanten, die da behaupten, der Mensch könne des Himmels in keiner Weise werth werden, auf die Erzeugung einer solchen Sicherheit hinarbeiten.

Es verhält sich übrigens in vielen andern Fällen des geistlichen Lebens auf gleiche Weise, wie mit dem in Rede stehenden Puncte. Die Unschuld, die sich selbst ins Bewußtsein aufnimmt, geht gewöhnlich in eben diesem Acte verloren, und die Reflexion, ob das Werk, das man zu verrichten im Begriffe steht, wirklich ein reines sei, macht es nicht selten unrein; daher denn auch der Heiland sagt: deine Rechte wisse nicht, Was deine Linke thut. Freudvoll und leidvoll, in sich selbst ruhig, stille und ohne allen Haß entwickelt sich das Leben der wahren Heiligen; sie preisen sich darum nicht selbst selig, sondern überlassen es Gott. Nach protestantischer Weise dürfte man nur einen Jeden fragen, Was

---

ceux-ci, *de certitude de foi.* Dies wird weiter unten dahin erklärt, daß der Glaube ewig wahr und unveränderlich sei, wie sich auch immer der gläubige Mensch verändere, wogegen Der, der von seinem Stande der Gnade durch ein inneres Gefühl überzeugt sei, doch nicht gewiß sein könne, ob er nicht wieder durch Sünde aus diesem Stande herausfalle, weßwegen denn auch überhaupt der Mensch nicht cum certitudine fidei seiner Seligkeit gewiß sein könne, obwohl er derselben mit guter Hoffnung entgegen sehen dürfe.

er von sich selbst meine, und er müßte schon in seinem Leben als ein Heiliger betrachtet werden. Der Zweifel Anderer an seiner Aussage entkräftete die symbolische Lehre. Als Ironie auf diese erkennen sie gar keine Heiligen an. Ich glaube, daß es mir in der Nähe eines Menschen, der seiner Seligkeit ohne alle Umstände gewiß zu sein erklärte, im höchsten Grade unheimlich würde, und des Gedankens, daß etwas Diabolisches dabei unterlaufe, wüßte ich mich wahrscheinlich nicht zu erwehren.

Das Wahre aber, an das sich auch diese protestantische Lehre angeschlossen hat, darf indeß doch nicht mißkannt werden; es besteht in dem Individualisiren der evangelischen Wahrheiten, in der Hinweisung auf die Nothwendigkeit persönlicher Anwendung derselben und der Beziehung der göttlichen Verheißungen auf uns selbst, so daß wir sie nicht blos ins Unbestimmte und Andere betreffend gesagt wähnen.

Von den guten Werken.

§. 21.

Lehre der Katholiken von den guten Werken.

Unter guten Werken versteht die katholische Kirche das gesammte sittliche Thun und Leiden des in Christo gerechtfertigten Menschen, oder die Früchte der geheiligten Gesinnung, der gläubigen Liebe; von der Beobachtung gewisser kirchlicher Ceremonien, äusserlicher Gebräuche und dergleichen ist hier gar nicht die Rede, Was aus der folgenden Darstellung sehr klar hervorgehen wird. Da die genannte Kirche in dem wahrhaft aus dem Geiste Wiedergebornen eine wirkliche Entsündigung, eine in der That geheiligte und gottgefällige Geistes- und Willensrichtung anerkennt, so folgt nothwendig, daß sie auch die Möglichkeit und Wirklichkeit wahrhaft guter Werke behauptet, und damit auch ihre Verdienstlichkeit. Auch leuchtet im Zusammenhange damit ein, daß sie die Erfüllung des Sittengesetzes mit dem Apostel Paulus Röm. VIII, 3—4. fordern könne und müsse.

Es ist also vor allem festzuhalten, daß sie nur den in der wirklichen Lebensgemeinschaft mit Christo vollzogenen Werken das

Prädicat „gut“ ertheilt, und von einer Gesetzeserfüllung nur in sofern spricht, als die Kraft dazu in der Verbindung mit Christus gegeben ist. Die Väter von Trient drücken sich also aus: „da sich von Christus, als dem Haupte, auf die Gerechfertigten, die seine Glieder sind, eine beständige Kraft ergießt, wie vom Weinstocke in die Reben, eine Kraft, die ihren guten Werken vorangeht, dieselben begleitet, und ihnen nachfolgt, eine Kraft, ohne welche sie in keiner Weise Gott angenehm und verdienstlich sein könnten, so ist zu glauben, daß die Gerechtfertigten in der Verfassung sind, durch die in Gott verrichteten Werke dem göttlichen Gesetze nach der Weise dieses Lebens Genüge zu leisten und das ewige Leben zu verdienen, wenn sie nämlich in der Gnade sterben“ [1]).

Hiernach ist zugleich zu ersehen, inwiefern sie verdienstlich genannt werden. Wenn man, was sich hier von selbst versteht, die Grundlehre aller wahren Religion voraussetzt, daß uns Gott schon aus reiner Liebe selbst das Leben, alle unsere Kräfte, und die Bestimmung zur Seligkeit gegeben habe, ferner, daß der Handelnde diese Wahrheiten lebendig anerkenne: so können wir kurz jene Werke als die verdienstlichen beschreiben, welche unsere Freiheit, ohne die von den sittlichen Verhältnissen des Menschen gar nicht gesprochen werden kann, in der Kraft Christi verrichtet hat; weßhalb die heiligen Väter zugleich bemerken: „so groß ist die Güte des Herrn gegen alle Menschen, daß er seine Gaben als ihre Verdienste betrachtet“ [2]). Dies ist

---

1) *Concil. Trident.* Sess. VI. c. 16.

2) Selbst Calvin gibt zu, daß Dies Lehre der Katholiken sei. Er sagt Institut. l. III. c. 11. §. 14. p. 266. Subtile effugium se habere putant Sophistae, qui sibi ex scripturae depravatione et inanibus cavillis ludos et delicias faciunt; nam opera (von denen Paulus sagt, daß sie nicht rechtfertigen) exponunt, quae litteraliter tantum et liberi arbitrii conatu extra Christi gratiam faciunt homines necdum regeniti, id vero ad opera spiritualia spectare negant (mit Recht). Ita secundum eos tam fide, quam operibus justificatur homo, modo ne sint propria ipsius opera, sed dona Christi et regenerationis fructus. Uebrigens sagt der Katholik nicht *tam* fide,

der alt kirchliche, mit dem Worte „Verdienst" verbundene, auf die heiligen Schriften gegründete Begriff. Es kann also der Himmel von den Gläubigen verdient werden? Nicht anders: sie müssen ihn sogar verdienen, d. h. seiner durch Christus würdig werden. Es muß zwischen ihnen und dem Himmel eine Gleichartigkeit statt finden[1]), ein inneres Verhältniß, jenes Verhält-

---

quam operibus werde der Mensch gerecht, als stünden beide unabhängig von einander da.

1) Thomas von Aquin hat sich trefflich hierüber ausgesprochen. Er sagt a. a. O. Q. CXII. art. I., der Begriff Verdienst gründe sich auf den Begriff von Gerechtigkeit (im hellenischen und römischen Sinne des Wortes); absolute Gerechtigkeit aber finde, streng genommen, nur zwischen absolut Gleichen statt; so viel von seinem Eigenen wieder geben, als man empfangen habe oder empfangen werde, heiße: nach Verdienst geben, und: gerecht handeln, Was schlechthin Gleichheit beider Partheien voraussetze. In diesem Sinne könne von keinem Verdienste vor Gott die Rede sein, da wir Gott von Unserem, d. h. nicht von ihm Empfangenen, müßten anbieten können, worauf er gerade eben so viel von dem Seinigen uns entgegengebe. Daher sei nur ein bedingtes Verdienst und bedingte Gerechtigkeit gemeint, wenn in der heil. Schrift so oft von einem Lohn gesprochen werde, welchen die Guten jenseits erhalten, oder wenn es heiße, es finde eine Vergeltung nach den Werken statt. Er sagt: Manifestum est autem, quod inter Deum et hominem est maxima inaequalitas, in infinitum enim distant; totum quod est hominis bonum, est a Deo, unde non potest hominis a Deo esse justitia secundum absolutam aequalitatem, sed secundum proportionem quandam, in quantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Modus autem et mensura humanae virtutis homini est a Deo, et idem meritum hominis apud Deum esse non potest, nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis: ita sc. ut id homo consequatur a Deo, per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit. Sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod a Deo sunt ordinatae. Differenter tamen, quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti; quod non est in aliis creaturis.

niß, welches nach Gottes ewiger Anordnung und seinen bestimmten Verheißungen zwischen Heiligung und Beseligung statt findet, die untrennbar sind, und sich auf einander beziehen, wie Grund und Folge. Da die katholische Kirche eine den ächten Christen innere, ihnen wahrhaft eigene, und ihrem tiefsten Sein eingewurzelte Gerechtigkeit in Christo vertheidigt, so kann sie nicht umhin, auch eine aus derselben sich entwickelnde Seligkeit zu lehren. Da himmlischer Samen in den Gerechten ausgestreut ist, trägt er auch Früchte für den Himmel[1]).

Wenn die Katholiken lehren, die göttliche Gnade, die den ersten Anfängen der Wiedergeburt vorangeht, könne nicht verdient werden, so verhält es sich hier anders, und diese Bemerkung dürfte unsere Betrachtungsweise von den guten Werken in ein glänzendes Licht stellen. Dort stehen sich Natur, ja gefallene

---

1) Derselbe Thomas sagt in Beantwortung der Fragen, ob das ewige Leben ohne Gnade erlangt werden könne, und, ob wir mit der Gnade desselben würdig werden? Q. CXII. Art. II. Non potest homo mereri absque gratia vitam aeternam per *pura* naturalia, quia scilicet meritum hominis dependet ex praeordinatione divina. Actus autem cujuscunque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis, quae est principium actus: hoc enim est ex institutione divinae providentiae, ut nihil agat ultra suam virtutum. Vita autem aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae: quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus, secundum illud I. ad Cor. 2.: nec oculus vidit etc. Et inde est, quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritori vitae aeternae, nisi superaddatur aliquid supernaturale donum · quod gratia dicitur. Si vero loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hoc secunda ratio propter impedimentum peccati etc. Art. III. Si loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratia spiritus sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno. Si enim valor meriti attenditur secundum virtutem spiritus sancti, moventis nos in vitam aeternam, secundum illud Johan. IV. fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam etc. — Gratia spiritus sancti, quam in praesenti habemus, etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute: sicut semen arborum, in quo est virtus ad totam arborem.

Natur und Gnade gegenüber, Menschliches, ja durch und durch von der Sünde Beflecktes und Göttliches; hier aber keineswegs. Vermag auch die größte Anstrengung der Natur das Uebernatürliche nicht zu sich herabzuziehen, denn dieses muß sich herablassen, — so ist in dem Wiedergebornen schon wahrhaft Göttliches und Uebernatürliches, die heilige Kraft, die auch dem ganzen inneren Leben des Gläubigen ihr Gepräge eindrückt, und die Seligkeit, die doch nicht über das Uebernatürliche und Göttliche hinaus zu versetzen ist, im Keime schon in sich trägt. Dadurch hört jedoch die beseligende Gnade nicht auf, Gnade zu sein, aber sie ist in der heiligenden schon enthalten. Gab Gott diese, so war jene mitgegeben. Daher bemerkt denn auch die Kirchenversammlung, diese Lehre könne keine Veranlassung zum Selbstvertrauen oder zum Selbstruhme gebe, sondern Wer sich rühme, solle sich rühmen im Herrn.

Es darf nun übrigens kaum noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß nicht den Werken abstract, sondern in Verbindung mit der ihnen zu Grunde liegenden Gesinnung die Seligkeit zugedacht sei, den Werken aber nur deßhalb verheißen werde, insofern sie der Ausdruck und die Blüthe, die Vollendung und der Beweis der Gesinnung sind, oder die äusserlich und thatkräftig erscheinende Liebe. Das Aeussere wird metonymisch für das Innere gesetzt, welches mit jenem Ein untheilbares Ganzes, Eine That ausmacht, und zwar in Folge des biblischen Sprachgebrauchs. Auch versteht es sich von selbst, daß die geheiligte Gesinnung, die sich nur deßhalb nicht in Werken offenbart, weil sie der äusseren Veranlassung oder auch der materiellen Mittel dazu ermangelt, so werthvoll sei, als wenn sie sich in Werken ausgesprochen hätte[1]). Endlich wird noch gelehrt, daß die Ver-

1) *Jacob. Sadol.* Card. ad Principp. Germ. orat. l. l. p. 360. Quomodo igitur opera cum fide simul justificant, cum saepe absque operibus faciat sola fides justitiam, uti in latrone fecit, ut in aliis multis, quos ex historiis ecclesiasticis possumus colligere? Nempe, quia habitus justitiae, quo ad bene operandum propensi efficimur, fidei ipsi ab initio statim propter amorem et charitatem est annexus; ubi enim amor Dei inest, qui in vera illa fide protinus ellucet. simul

richtung guter Werke die Gnade vermehre: die Uebung im Guten, das treue Mitwirken mit der Gnade, macht das Gemüth für die Einwirkung derselben stets empfänglicher. Der allgemeine Grundsatz, daß die Uebung einer Kraft zugleich Stärkung derselben sei, findet auch hier seine Anwendung; und daß, Wer das empfangene Pfund nicht vergräbt, sondern mit ihm wuchert, noch mehrere dazu erhalte, ist Verheißung des Herrn.

Befördert aber diese Lehre die Werkheiligkeit nicht? Gerade darin geht ihre Bestimmung auf, heilige Werke zu Tage zu fördern. Ruft sie nicht Selbstgerechtigkeit hervor? Das soll sie eben; bewirken nämlich, daß wir selbst gerecht werden. Ja wohl, aus dem geheiligten Inneren hervorgehende Werke verlangt die Kirche, und weiß die blos äusserlichen sehr gut zu beurtheilen; ja wohl dringt sie darauf, daß wir in eigener Person gerecht werden, und unterscheidet Dies sehr genau von dem Wahne, daß wir durch uns selbst gerecht werden, fordert aber

---

illa subito adest propensio animi et cogitatio: esse in actionibus rectis amori nostro in Deum, et Deo ipsi satisfaciendum, admonenti nos illi et docenti, si diligamus eum, ut mandata ejus servemus. Hinc intestinus justitiae habitus, non conflatus ex actionibus et operibus nostris, sed cum ipsa fide charitateque conjunctim divinitus nobis impressus, is ille ipse est, qui justos nos facit. Et sane convenientius est, ut a justitia justi, quam a fide nominemur. Tametsi (ut dixi) omnia haec in unum connexa sunt et cohaerent. Hunc habitum praeclare exprimit Paulus divinis illis verbis, quibus ad Ephesios utitur, sic scribens: gratia servati estis per fidem, idque non ex vobis, Dei donum est: non ex operibus, ne quis glorietur. Dei enim ipsius sumus effectio, aedificati in Christo Jesu ad opera bona, quibus praeparavit Deus in illis ut ambularemus. Ad Deum itaque per Christum accedenti, statim ad recte faciendum prompta facilitas quaedam et voluntas bona agnoscitur. Porro iste ipse habitus justitiae tunc absolute in nobis perfectus est, cum explicat sese, et exerit in sanctas actiones; exercitationemque continet justitiae cum ipsa exercendi voluntate conjunctam. Ipso autem fidei initio, aut si spatium non est recte faciendi, licet totam perfectionem justitiae non teneat, idem tamen nobis potest ad salutem, quod absoluta plenaque justitia.

die Protestanten auf, diese Unterscheidung selbst auch kennen zu lernen, nicht Eins für gleichbedeutend mit dem Andern zu halten, und sodann beides zugleich zu verwerfen.

§. 22.

Lehre der Protestanten von den guten Werken.

Wenden wir uns nun zur Darstellung der protestantischen Lehre von den guten Werken. Vor Allem werden wir beschreiben müssen, Was dieselben in sich nach den Schriften der Lutheraner und Reformirten sind, sodann, Was sie verdienen, und ob und wiefern sie als nothwendig erachtet werden. Daß sich dieses ganze Lehrstück nach jeder Beziehung nur als nähere Entwickelung der protestantischen Grundsätze über Rechtfertigung und den rechtfertigenden Glauben darstellen könne, ist für sich selbst klar, und die Ansicht vom letzteren, daß er keine ganz erneuernde, sündentilgende Kraft aus sich zu entfalten vermöge, beherrscht auch die Auffassung der christlichen Werke. Mit einem Worte: das Verhältniß, welches die Protestanten, nach der oben gegebenen Darstellung, zwischen dem rechtfertigenden Glauben und der Liebe festsetzen, kehrt hier, nur auf die Werke angewendet, zurück.

Da Luther die Erbsünde auch im Willen des Gerechtfertigten noch fortbestehen und fortwirken ließ, behauptete er, sogleich nach dem Beginne seiner reformatorischen Laufbahn, es seien keine **reinen, gottgefälligen** Werke möglich, und bediente sich des Ausdrucks, auch das beste Werk sei eine läßliche Sünde. Dieser Satz wurde begreiflich in der päpstlichen Censur der Meinungen Luthers mißbilligt; Luther indessen ging nun noch weiter, und stellte den Satz auf, jedes (sogenannte) gute Werk, d. h. jede That des Gläubigen sei in sich selbst betrachtet eine Todsünde, werde aber demselben um des Glaubens willen erlassen[1]). Me-

---

1) *Luther*. Assert. omn. Art. Opp. Tom. II. fol. 325. b. «Opus bonum optime factum est veniale peccatum.» Hic (articulus) manifeste sequitur ex priori, nisi quod addendum sit, quod alibi copiosius dixi: hoc veniale peccatum non natura sua, sed misericordia Dei tale esse . . . Omne opus justi damnabile est et peccatum mortale,

landthon gab nicht nur der Lehre seines Meisters volle Zustimmung, sondern stellte sie sogar durch die Behauptung auf die äusserste Spitze, daß unsere Werke, unsere Bestrebungen nur Sünde seien[1]); und Calvin bestätigte, jedoch in gemessseneren Ausdrücken, Was beide vorgebracht hatten[2]).

Es dürfte unserer Aufmerksamkeit an sich schon nicht unwerth sein, jeden Falles aber den Gegenstand sehr erläutern, wenn wir in Luthers Beweisführung mit zwei Worten näher eingehen. Er sagt: im heiligen Menschen sind Zwei zu unterscheiden; ein Knecht der Sünde und ein Knecht Gottes; jener ist der Heilige nach dem Fleische, dieser nach dem Geiste. Hienach ist die Person des Gerechten theils gerecht, theils sündig; indem also die ganze Persönlichkeit theils Sünderin, theils heilig ist, ist auch jedes gute Werk Beides zugleich, da eine heilige und unheilige Gesinnung nebeneinander im Gläubigen bestehen[3]). Auch Melanchthon versichert aus-

---

si judicio Dei judicetur. Cfr. Antilatom. (confut. Luth. rat. latom.) l. c. fol. 406. b. 407. seq.

1) *Melancht.* loc. theolog. p. 108. Quae vero opera justificationem consequuntur, ea tametsi a spiritu Dei, qui occupavit corda justificatorum, proficiscuntur, tamen quia fiunt in carne adhuc impura, sunt et ipsa immunda. p. 158. Nos docuimus, justificari sola fide . . . *opera nostra, conatus nostros nihil nisi peccatum esse.*

2) *Calvin.* Instit. l. II. c. 8. §. 59. l. III. c. 4. §. 28. Auch in seiner Schrift de necessit. reformandae eccles. Opuscull. p. 430.; jedoch weit milder als Luther. Er sagt hier: Nos ergo sic docemus: semper deesse bonis fidelium operibus *summam* puritatem, quae conspectum Dei ferre possit, imo etiam *quodammodo* inquinata esse etc. Ganz falsch stellt aber Zwingli die protestantische Lehre dar; in fidei christianae exposit. ad regem christianiss. Gall. Opp. Tom. II. p. 558. sagt er: fidem oportet esse fontem operis. Si fides adsit, jam opus gratum est Deo: si desit, perfidiosum est, quicquid fit, et subinde non tantum ingratum, sed et abominabile Deo . . . . Et ex nostris quidam παραδόξως adseruerunt (?), omne opus nostrum esse abominationem. Qua sententia nihil aliud voluerunt, quam quod jam diximus!? Das wollte Luther nicht, denn sonst fände gar keine Differenz statt.

3) *Luther.* Assert. omn. Art. n. 31. Opp. Tom. II. fol. 319.

drücklich, daß sich der Gläubige, ungeachtet des in ihm wirkenden Geistes Christi, nicht über diesen Dualismus zu erheben vermöge, daß immer zwei Naturen in ihm verbleiben, Geist und Fleisch [1]). Erinnern wir nun nur noch, daß unter „Fleisch" nicht allein der Leib, sondern der ganze Mensch, abgesehen von den ihm durch den heiligen Geist mitgetheilten neuen Kräften verstanden werde, so ist, wie es scheint, keine Dunkelheit mehr in diesem Artikel [2]). Der Geist Christi ist zu kraftlos, als daß er wie ein reinigendes Feuer die Natur des Menschen ganz zu läutern, und daß er eine reine Liebe und reine Werke hervorzubringen vermöchte. Daher dann auch die im Beginne der Reformation so oft und so nachdrücklich von den Häuptern derselben wiederholte Behauptung, daß selbst der Wiedergeborne das Gesetz Gottes nicht erfüllen könne [3]). Sehr naiv spricht sich Luther aus. Auf die Bemerkung der Katholiken, daß Gott nichts Unmögliches gebiete, und wir ihn also auch von ganzem Herzen lieben, und hiemit das Gesetz erfüllen könnten, wenn wir nur wollten, erwiedert er: „Gebieten und thun ist zweierlei. Bald ists geboten, aber aus dem Thun will nichts werden. Darumb ists eine böse Folge, Gott hats geboten, du solt lieben, darum kann ichs auch thun [4])."

Die innere Gehaltlosigkeit dieses Dogma, sein offenbarer, nur durch eine künstliche Exegese zu verdeckender Widerspruch mit der heiligen Schrift und der höchst verderbliche Einfluß, den dasselbe sehr sichtbar auf die Sitten seiner Bekenner ausübte, so wie die triftigen Gegenbemerkungen der Katholiken führten allmählig einige Verbesserungen herbei, die in Melanchthons spätere Schriften und

---

1) *Melancht.* loc. theolog. Ita fit, ut duplex sit sanctorum natura, spiritus et caro.

2) L. c. p. 138.

3) *Melancht.* loc. theolog. p. 127. Maledixit lex eos, qui non universam legem semel absolverint. At universa lex nonne summum amorem erga Deum, vehementissimum metum Dei exigit? a quibus cum tota natura sit alienissima, utut maxime pulcherrimum pharisaeismum praestes, maledictionis tamen rei sumus.

4) Luther, Auslegung des Briefs an die Gal. a. a. O. S. 233.

wohl auch in die öffentlichen Symbole übergingen [1]), aber immer noch weit von den Forderungen entfernt sind, welche die katholische Kirche an die Ihrigen zu machen durch den Geist und Buchstaben des Evangeliums sich berechtigt glaubt.

Wird nun die Frage aufgeworfen, Was die guten Werke, oder vielmehr die ihnen zu Grunde liegende Gesinnung, der innere Kern des Wiedergebornen, die Gesetzeserfüllung durch die Liebe, verdienen, so ergibt sich von selbst, daß sie in einem ganz entgegengesetzten Sinne beantwortet werden müsse, als von den Katholiken. Schon die Verwerfung der mitwirkenden Freiheit zog die Verneinung jeglichen Verdienstes nach sich, und machte sogar den Begriff derselben unverständlich. Da überdies im Gerechtfertigten keine wahre Heiligung angenommen wurde, so konnte aus ihr auch keine Beseligung abgeleitet werden; demnach wird eifrigst darauf gedrungen, daß, wenn von den guten Werken und der Beobachtung der sittlichen Gebote die Rede sei, sie in keine Beziehung zu dem Erwerb der ewigen Seligkeit gesetzt, oder daß diese in keine innere Verbindung mit den Werken und der Gesetzeserfüllung gebracht, und Beide als von einander ganz unabhängig dargestellt werden sollen, gleichwie auch die Rechtfertigung etwas ganz Anderes sei, als die Heiligung [2]). Um das ganze Maaß der Trennung der Confessionen in diesem Lehrstücke beurtheilen zu können, darf man nur an Georg Major, einen sehr geschätzten Professor in Wittenberg, erinnern, der sich zu lehren erkühnte, daß die guten Werke zur Seligkeit nothwendig seien. Seine Absicht

---

1) *Apolog.* IV. de dilect. et implet. legis. §. 50. p. 91. Haec ipsa legis impletio, quae sequitur renovationem, est *exigua et immunda.* §. 46. p. 88. In hac vita *non possumus* legi satisfacere.

2) *Solid. Declar.* IV. §. 15. p. 672. Interim tamen diligenter in hoc negotio cavendum est, ne bona opera articulo justificationis et salutis nostrae immisceantur. Propterea hae propositiones rejiciuntur: bona opera piorum necessaria esse ad salutem etc. III. de fidei justitia §. 20. p. 638. Similiter et Renovatio seu Sanctificatio, quamvis et ipsa sit beneficium mediatoris Christi et opus Spiritus Sancti, non tamen ea ad articulum aut negotium justificationis coram Deo pertinet: sed eam sequitur.

bei dieser Neuerung war sehr löblich; er glaubte, das christliche Handeln und Wirken werde bei den Seinigen auf eine höchst betrübende Weise vernachläßigt und die Predigt vom neuen Gehorsam, wie man sich auszudrücken pflegte, nicht gehörig betrieben, was Alles dann gewiß sich ändern werde, wenn die Nothwendigkeit der Werke zur Seligkeit anerkannt würde. Er trat in diesem Bestreben an sich den Katholiken kaum im Mindesten näher, als die übrigen Lutheraner; denn auch er setzte keine innere Verbindung zwischen Heiligung und Beseligung fest; er meinte nur, die guten Werke müßten auch dabei sein (äusserlich gegenwärtig), wenn die Seligkeit dem Glauben zu Theil werden sollte[1]). Deßungeachtet erregte seine Lehre einen allgemeinen Widerspruch, und von Amsdorf, der alte Freund Luthers, arbeitete unter diesen Umständen sogar eine Schrift aus, in der er bewies, daß die guten Werke zur Seligkeit schädlich seien[2]). Die Concordienformel,

---

1) Marheineke meint, der Unterschied zwischen der katholischen und protestantischen Lehre von den Werken bestehe darin, daß dieselben von jener als conditio sine qua non zur Seligkeit betrachtet würden, von dieser dagegen nicht. Dies ist keineswegs der Fall; Georg Majors Ansicht war Dies wohl, aber nicht die katholische. Melanchthon bestimmt in seinen Erotemat. dialectices. Wittenb. 1550. p. 276. den Begriff der conditio sine qua non dahin, daß sie nicht innere Bedingung oder die Ursache einer Wirkung sei, wohl aber Etwas, durch dessen Abwesenheit die Wirkung nicht erfolge. Wie wenn z. B. ein König Demjenigen seine Tochter zur Gattin geben wollte, der zwölfmal auf einem großen Platze recht zierlich auf- und abreitet; hier steht die c. s. q. n. in gar keiner inneren Beziehung zu dem Erfolge, den sie haben soll. Die katholische Kirchenlehre ließe sich dagegen dadurch versinnlichen, daß ein Vater dargestellt würde, der seine Tochter dem Jünglinge verheißt, der sie aufrichtig liebt, und auch ihrer Liebe sich erfreut. Dieses beiderseitige Herzensverhältniß ist eine innere Bedingung der einzugehenden Ehe, etwas von dem Wesen der letzteren Gefordertes.

2) Niklas von Amsdorf, daß die Propositio: gute Werke sind zur Seligkeit schädlich, eine rechte, wahre, christliche Proposition sei durch die Heilige Paulum und Lutherum gepredigt. 1559. 4. Er vertheidigte den Satz in demselben Sinne, wie etwa Luther die These

welche unter Anderem auch die hierüber entstandenen Streitigkeiten zu schlichten unternahm, mißbilligt nun freilich Amsdorfs Lehre, wiewohl in sehr gelinden Ausdrücken, verwirft aber auch Majors Ansicht, weil sie mit den ausschließenden Partikeln: „der Glaube allein mache selig," „durch ihn würden wir gerecht ohne Werke", unverträglich sei[1]).

Sind nun auch die guten Werke nach der Lehre der Lutheraner zur Seligkeit nicht nothwendig; sind sie wohl überhaupt nothwendig? Diese Frage wurde unter den Lutheranern aufgeworfen und in verschiedenem Sinne beantwortet. Aber schon die Möglichkeit dieser Frage in einem dogmatischen Systeme setzt eine schiefe Stellung aller Begriffe voraus. Die Augsburgische Confession und die Apologie derselben bedienten sich mehreremal des Ausdrucks, sie seien nothwendig, und die Concordienformel beruft sich hierauf[2]). Welcher Begriff aber nach allen bisherigen Mittheilungen mit „nothwendig" verbunden werden soll, dürfte schwer auszumitteln sein. Vielleicht soll gesagt werden: man darf es als zuverläßig annehmen, daß der Glaube immer auch Einiges

---

einer Disputation: fides nisi sit sine ullis, etiam minimis operibus, non justificat, imo non est fides, vertheidigt haben mochte. Opp. Tom. I. p. 523. Der Sinn dieser These muß aus dem Bisherigen klar sein: ohnedies folgt gleich darauf die andere: impossibile est, fidem esse sine assiduis, multis et magnis operibus. Beide Thesen enthalten Kraftsprüche, deren Beschränkung aus unserer gesammten Darstellung enthoben werden muß. Der Herausgeber von Luthers Werken bemerkt in der Einleitung zu der Sammlung der Disputationen dieses Reformators, die sich am Ende des genannten Bandes in bedeutender Menge finden, man könne aus denselben am Besten und Kürzesten Luthers wahre Lehre lernen, was ich auch sehr wahr gefunden habe.

1) *Solid. Declar.* IV. §. 15. p. 672. Simpliciter pugnant cum particulis exclusivis in articulo Justificationis et Salvationis. §. 25. p. 676. Interim haudquaquam consequitur, quod simpliciter et nude asserere liceat, opera bona credentibus ad salutem esse perniciosa.

2) *Solid. Declar.* IV. §. 10. p. 670. Negari non potest, quod in Augustana Confessione ejusdemque Apologia haec verba saepe usurpentur atque repetantur: «bona opera esse necessaria» etc.

thun wird. Uebrigens gehen die Werke doch nicht ganz leer aus; die Concordienformel sichert ihnen zeitliche Vortheile und dem mehr Wirkenden eine größere Belohnung im Himmel zu[1]). Hienach würde der Glaube ohne Werke den Himmel absolut verdienen, die Werke aber noch Etwas dazu.

Um wie viel einsichtsvoller haben nicht schon die Scholastiker das Verhältniß des Glaubens zu den Werken in Bezug auf Gottgefälligkeit und Seligkeit zu entwickeln gewußt[2])! Was ist der (lebendige) Glaube anders, als das gute, noch im Gemüthe beschlossene Werk, und das christlich gute Werk, Was ist es anders, als der zu Tage gelegte Glaube? Sie sind Eins und Dasselbe nur je in verschiedener Weise; auch erklärten die katholischen Theologen von diesem Gesichtspuncte aus die Erscheinung, daß in der heiligen Schrift bald den Werken, bald dem Glauben die Seligkeit verheißen sei. Selbst Luther versuchte nach dieser Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Glauben und den guten Werken an einem Orte dem Einwurfe gegen seine Lehre zu begegnen, welcher aus den so zahlreichen, dem tugendhaften Wandel die Seligkeit verheißenden Stellen der heiligen Schrift entnommen wurde. Er erwidert nämlich, daß der Glaube und die Werke „Ein Kuchen" seien und darum wegen ihrer unzertrennlichen Einheit ihre Prädicate wechseln, so daß den Werken zugeschrieben werde, Was eigentlich dem Glauben zukomme, gleichwie die Schrift der Gottheit in Christo wohl auch die Eigenthümlichkeiten der Menschheit und umgekehrt beilege[3]). Luther gewahrte aber nicht, daß er sich durch diese Erklärungsweise ganz auf den Standpunct der Katholiken versetze, und seine Lehre vom Glauben, der ohne Werke rechtfertigen soll, vernichte; denn, bilden die Werke mit dem Glauben eine Einheit, d. h. sind mit der Setzung des Glaubens die Werke auch schlechthin gesetzt, wie, wenn kein äusseres, zufälliges Hinderniß eintritt, mit dem Grunde die

1) L. l. IV. §. 25. p. 676.

2) S. z. B. Heinrich Schmid: der Mysticismus des Mittelalters. Jena. 1824. S. 245. u. ff.

3) Luther Ausleg. d. Br. an die Gal. a. a. O. S. 145.

Folge, mit der Ursache die Wirkung, wie kann wohl behauptet werden, daß der Glaube ohne Werke gottgefällig mache? Folgte dann nicht, daß der Glaube nur so viel werth sei, als er in Liebe wirke, und würde hiemit nicht schon allein die ganze lutherische Rechtfertigungslehre aufgegeben? Luther verwickelte sich in seine eigenen Distinctionen, da er hier dem Glauben, als der sittlich belebenden Gesinnung, die rechtfertigende Kraft zuschreibt, während er ja seinem ganzen Systeme nach dem Glauben, als Organ, das sich blos an die Verdienste Christi hält, dieselbe zusprechen muß[1]. Gerade von diesem Standpuncte aus hätte Luther einsehen können, daß seine ganze Ansicht irrig sei; denn den Werken konnte doch gewiß gar nie in der heiligen Schrift das ewige Leben verheißen werden, und jene Communicatio Idiomatum war geradezu unmöglich, wenn nur der Glaube, inwiefern er das oft besprochene Werkzeug ist, rechtfertigt, und nicht vielmehr inwiefern er einen Reichthum von religiös-mora-

---

1) Sehr gerne sagt auch Luther, da die guten Werke Früchte der geistlichen Geburt und des neuen inneren Lebens seien, so könne man durch dieselben nicht gerecht werden; vielmehr seien sie selbst erst dann gut, wenn der Mensch schon gerecht sei. Tischreden (Jena, 1603) S. 171: „daß gute Werke Gnad, Leben und Seligkeit nicht verdienen, das ist offenbar auch aus dem, denn die Werke sind nicht die Geistliche Geburt, sondern nur Früchte derselben, durch die Werke werden wir nicht Christen, Gerecht, Heilig, Kinder und Erben Gottes, sondern wenn wir nun gerecht sind worden durch den Glauben, aus lauter Barmherzigkeit, um Christus willen, und wenn wir auffs newe geschaffen, gemacht und wiedergeboren, dann erst thun wir gute Werke. — Man dringe nur auf die Wiedergeburt und Substantialia, auf das Wesen eines Christen, So hat man zugleich das Verdienst der Werke zur Seligkeit erleget und zunichte gemacht." Diese Auffassung der Werke trifft das katholische Dogma gar nicht, da ja dasselbe gleichfalls lehrt, daß nicht durch Werke die Gnade und Wiedergeburt verdient werden, sondern daß die Werke die Früchte des neuen Geistes seien. Weil aber die Katholiken die Früchte als eine Einheit mit dem Baume darstellen, so können sie nicht sagen, der neue Geist, ohne seine Früchte, mache selig.

lischen Tugenden umfaßt. Daß also den Werken, inwiefern sie aus dem Glauben fließen, in der heiligen Schrift eine beseligende Folge schlechthin zugetheilt wird, setzt unwidersprechlich voraus, daß dieser Glaube ganz und gar und ohne alle Einschränkung jener sei, den die katholischen Theologen die fidem formatam zu nennen pflegten. Daher verläßt auch sonst Luther diese Art, den bezeichneten Einwurf zu entkräften, und befiehlt mit seiner ganzen Machtvollkommenheit, nicht ein-, sondern tausendmal, von den Werken zu schweigen, wenn vom rechtfertigenden Glauben gesprochen werde, und beide mithin nicht als einen, sondern als zwei Kuchen, von ganz verschiedenen Substanzen zu betrachten[1]. Die Concordienformel ließ sich daher auch bei Bestimmung des Verhältnisses des Glaubens zu den Werken in Bezug auf die Seligkeit wohlweislich gar nicht auf den Einen Kuchen ein, sondern setzte den Werken blos irdische Prämien und eine Decoration im Himmel aus. Wundern mußten wir uns übrigens gar sehr, wie noch Reinhardt und Knapp, ihren dogmatischen Lehrbüchern zufolge, glauben konnten, daß durch dergleichen Bestimmungen, wie die über die genannten Belohnungen, deren sich das christliche Wirken zu erfreuen habe, für die Beförderung eines werkthätigen Glaubens hinlänglich gesorgt sei; und noch mehr darüber, wie sie eine solche Lehre als Exegeten mit der heiligen Schrift vereinbar finden konnten, welche ganz unbedingt den guten Werken die Seligkeit verheißt, z. B. Matth. V, 1 ff. XXV, 31. Röm. VIII, 17.[2]).

---

1) Ausleg. des G. Br. S. 74. *Solid. Declar.* III. de fid. justit. §. 26. p. 660. Etsi conversi et in Christum credentes habent inchoatam in se renovationem, sanctificationem, dilectionem, virtutes et bona opera; tamen haec omnia nequaquam immiscenda sunt articulo iustificationis coram Deo: ut Redemtori Christo honor illibatus maneat, et cum nostra nova obedientia imperfecta et impura sit, perturbatae conscientiae certa et firma consolatione sese sustentare valeant.

2) Die alleräusserlichste Auffassung des in der heil. Schrift bezeichneten Verhältnisses zwischen der ewigen Seligkeit und den guten Werken, und zugleich eine ganz merkwürdige Erscheinung auf dem Gebiete

Was die Reformatoren besonders in ihren Verirrungen bestätigte, war die freilich schon aus ihrem dogmatischen Systeme hervorgegangene Erklärung mehrerer paulinischen Stellen, z. B. Röm. VI, 28., wo gesagt wird, daß der Mensch nicht durch die Werke des Gesetzes, sondern durch den Glauben gerechtfertigt werde, eine Stelle, bei deren Verfassung der Apostel den zwischen den Katholiken und den Protestanten bestehenden Gegensatz wohl

---

willkührlicher und oberflächlicher Schrifterklärung, finden wir in den Tischreden Luthers (Jena, 1603. S. 176.), wo die dem heiligen Wandel verheißenen Belohnungen nur unter dem Gesichtspuncte eines pädagogischen Hebels dargestellt werden, ohne alle Beziehung zum innern Seelenleben. Es heißt: «anno 1542, (also in seinen reifsten Jahren, kurz vor seinem Tode) sagte Dr. M. Luther von dem Artikel unserer Rechtfertigung für Gott, daß es damit zugienge, gleichwie als mit einem Sohne, der wird ein Erb aller väterlichen Güter geboren, und wird nicht aus Verdienst, Er succedirt ohne einiges Werk oder Verdienst in seines Vaters Gütern. In des aber vermanet ihn der Vater, daß er das oder jenes fleißig thue und ausrichte, verheißet ihm auch eine Gabe oder Geschenk, auff daß er derselben desto williger dazu sei, und desto lieber, leichter und lustiger es ausrichte. Als wenn er zum Sohn sagte: Wirstu fromm sein, mir folgen und gehorsam sein, und fleißig studieren, so will ich dir einen schönen Rock kauffen. Item kom her zu mir, ich will dir einen schönen Apfel geben. Also lehrt er den Sohn an den Benken gehen, da ihm doch das Erbe sonst ohne das natürlich zusteht und gebüret, doch will der Vater durch die Verheißung das Kind lustig machen, auszurichten, was der Vater haben will, das Kind soll in der Pädagogie erhalten werden. — Darum sollen wir wissen, das solche Verheißungen und Belohnungen sind nur ein Paedagogia, oder Kinderzucht, damit uns Gott reitzet und locket, lustig und willig machet, wie ein frommer gütiger Vater, guts zu thun, und dem Nehesten zu dienen, nicht damit das ewige Leben zu verdienen, denn dasselbige gibt und schenket er allein aus lauter Gnade." Aus diesen so verschiedenen und entgegengesetzten Auffassungsweisen eines und desselben Gegenstandes geht abermal hervor, daß sich Luther nie klare und feste Begriffe über diesen so wichtigen Artikel gebildet hatte, und wegen innerer Unentschiedenheit und Unklarheit immer von Einem zum Anderen hin- und herschwankte.

nicht einmal ahnete. Der Apostel bekämpft die Juden seiner Zeit, welche hartnäckig den ewigen Bestand des mosaischen Gesetzes vertheidigten und behaupteten, daß sie, eines Erlösers von der Sünde unbedürftig, allein durch jenes Gesetz gerecht und gottgefällig würden. Diesem Wahne gegenüber stellt Paulus den Satz auf, nicht durch die Werke des Gesetzes, d. h. nicht durch ein lediglich nach den von Moses gegebenen Vorschriften eingerichtetes Leben, vermöge sich der Mensch Gottes Wohlgefallen zu erwerben, sondern nur durch den Glauben an Christus, der uns von Gott zur Weisheit, Heiligung, Gerechtigkeit und Erlösung gegeben ist. Unglaube an den Erlöser und Vertrauen auf die durch die Naturkraft allein vollzogene Gesetzeserfüllung einerseits, und Glaube an den Erlöser und die von Gott zu schenkende Gerechtigkeit andererseits Röm. I, 17. X, 3. Phil. III, 9. bilden hier die Gegensätze, keineswegs der Glaube an den Erlöser und die aus seiner Kraft hervorgegangenen guten Werke. Die Werke des Gesetzes, ἔργα τοῦ νόμου, unterscheidet Paulus genau und überall von den guten Werken, ἔργα ἀγαθὰ, καλά; so wie sie denn auch innerlich und wesentlich von einander unterschieden werden müssen, da jene ohne den Glauben an Christus und ohne seine Gnade, diese in der Gnade und im Geiste Christi verrichtet werden. Daher sagt auch Paulus niemals, daß der Mensch nicht durch gute Werke, sondern durch den Glauben an Christus selig werde! Diese wunderbare Entgegensetzung ist lediglich eine Erfindung des sechzehnten Jahrhunderts; vielmehr ist die Lehre, daß den guten Werken die Seligkeit zu Theil werde, geradezu von ihm ausgesprochen. Röm. II, 7. 10.

§. 23.

Die Lehre vom Fegfeuer in ihrem Zusammenhange mit der katholischen Rechtfertigungslehre.

Die im eben verlassenen Paragraphen berührte Lehre von der Möglichkeit der Gesetzerfüllung muß noch in einem genaueren Vortrage behandelt werden: die sich entgegengesetzten Dogmen sind wichtig genug, um eine schärfere Gegenüberstellung der beiderseitigen Gründe zu verdienen. Calvin sagt: nie hat ein Mensch,

selbst kein im Glauben an Christus wiedergeborner, ein sittlich gutes Werk verrichtet, ein Werk, das nicht verdammlich wäre, wenn es von Gott streng beurtheilt wird; nehmen wir aber auch diese Unmöglichkeit als möglich an, so würde der Urheber einer solchen Handlung doch durch seine übrigen Sünden als befleckt und unrein erscheinen. Nicht der Schein der Werke, die vielleicht in ihrer Aeusserlichkeit dem Sittengesetze genügen können, sondern vielmehr die Reinheit des Willens wird von Gott berücksichtigt. Nun erheben wir unsere Augen zu dem Richterstuhle Gottes, und Wer getraut sich vor demselben zu bestehen? Hienach leuchtet erst recht ein, daß die Lehre von einer inneren Rechtfertigung, welche die Nothwendigkeit der Gesetzeserfüllung involvirt, verwerflich sei, weil sie die geängstigten Gewissen in Verzweiflung stürzen muß [1]).

Entweder, so erwiedert hierauf der Katholik, ist es an sich dem Menschen möglich, von göttlichen Kräften gestärkt und gehoben, das Sittengesetz seinem Geiste, seinem wahrhaften inneren Wesen nach zu erfüllen, oder es ist an sich unmöglich. Ist das Erstere, so muß ohne Zweifel darauf gedrungen werden, und ein Jeder dürfte einen Beweis für die Möglichkeit in der Thatsache finden, daß er sich als Sünder bei jeder Uebertretung des Gesetzes anklagt; denn eine jede Anklage der Art ist durch die Voraussetzung bedingt, daß die Erfüllung möglich, und mit höherem Beistande sogar leicht gewesen wäre. Ist aber das Zweite, so kann die Ursache nur in Gott gesucht werden; und zwar in der Weise, daß

---

1) *Calvin.* Instit. l. III. c. 14. §. 11. fol. 279. Duobus his fortiter insistendum; nullum unquam extitisse pii hominis opus, quod si severo Dei judicio examinaretur, non esset damnabile. Ad haec, si tale aliquod detur, quod homini possibile non est, peccatis tamen, quibus laborare autorem ipsum certum est, vitiatum ac inquinatum, gratiam perdere; atque hic est praecipuus disputationis cardo. c. 14. §. 1. fol. 270. Huc, huc, referenda mens est, si volumus de vera justitia inquirere: quomodo coelesti judici respondeamus, cum nos ad rationem vocaverit. §. 4. Illic nihil proderunt externae bonorum operum pompae . . . sola postulabitur voluntatis sinceritas. Cf. *Chemnit.* Exam. Conc. Trid P. I. p. 294.

er entweder an sich die menschliche Natur nicht für die sittlichen Forderungen, die er an sie stellt, eingerichtet hat, oder daß er die höheren Kräfte, die zur reinen, nicht bloß äusserlichen, sondern auch inneren Erfüllung seiner Gesetze nothwendig sind, nicht gibt; in beiden Fällen liegt die Ursache der Nichterfüllung im göttlichen Willen, d. h. Gott wird dargestellt, als wolle er nicht, daß sein Wille erfüllt werde, Was sich doch selbst widerspricht; jeden Falles aber würde keine Verschuldung rücksichtlich des nicht erfüllten Theils der Gesetze denkbar sein, und somit auch kein Hinderniß, ungeachtet der Nichtbeobachtung der göttlichen Gebote an der Seligkeit Theil zu nehmen [1]).

Wird aber darauf hingewiesen, das ja ganz allein von der gefallenen Natur die Rede sei, die in einem Mißverhältnisse zur Gesetzeserfüllung stehe, so ist zu entgegnen, daß uns Gott vom Falle in Christo erhoben habe, und mit Recht wurde vom Concilium von Trient bemerkt, daß mit der Kraft des Geistes Christi kein Gebot dem Menschen unerfüllbar sei. Denn dem ererbten Verderben tritt ein Erbe von geistlicher Macht in Christo entgegen, die jenem doch in allweg siegreich sollte begegnen können; oder glaubt man, das Sittengesetz sei blos für die Beschaffenheit Adams eingerichtet gewesen, für einen minutenlangen Aufenthalt im Paradies und für die Jahrtausende der Menschengeschichte nicht [2])?

---

1) Manchmal schwebte es Luthern wirklich vor, seine Lehre führe zur Ansicht, die ewige Ordnung der Dinge bringe es mit sich, daß wir das Gesetz nicht beobachten. So sagt er (Tischreden. Jena, 1603. S. 162. b.): „Gott hat wohl gewußt, daß wirs nicht alles thun würden, noch k ö n n d t e n; d a r u m b hat er uns remissionem peccatorum gegeben.“ Sic!

2) *Concil. Trid.* Sess. VI. c. XI. *De observatione mandatorum, deque illius necessitate et possibilitate.* Nemo autem, quantumvis justificatus, liberum se esse ab observatione mandatorum putare debet: nemo temeraria illa et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti, Dei praecepta homini justificato ad observandum esse impossibilia. Nam Deus impossibilia non jubet, *sed jubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat, ut possis.* Cujus mandata gravia non sunt, cujus jugum suave est et onus leve. Qui enim sunt filii Dei, Christum diligunt, qui autem diligunt

In der neueren Zeit bemühte man sich, der alt orthodoxen Lehre durch die Versicherung zu Hülfe zu eilen, daß das Sittengesetz ideale Forderungen an den Menschen stelle, die wie jedes Ideal nothwendig unerreicht bleiben. Verhält es sich aber also mit dem Sittengesetze, dann ist Der, welcher hinter demselben zurückbleibt, eben so wenig einer Verantwortung unterworfen, und bedarf eben so wenig einer Verzeihung, als ein Epopöendichter, wenn er Homers Ilias nicht erreicht. Geistvoller wenigstens ist die Wendung, daß, je höher der Mensch in geistiger Beziehung stehe, desto feiner auch die Forderungen werden, die das Sittengesetz an ihn stelle, so daß sie sich mit dem inneren Wachsthume des Menschen gleichsam ins Unendliche steigern, und immer den Menschen hinter sich zurücklassen. Es bietet sich jedoch, wenn wir das Leben der Heiligen betrachten, gerade die umgekehrte Erscheinung dar; das Bewußtsein, sich im Besitze einer allgenügenden, unendlichen Kraft zu befinden ist es, was immer zartere und edlere Beziehungen des Menschen zu Gott und seiner Mitwelt entdeckt, so daß der in Christo Geheiligte und mit seinem Geiste Erfüllte sich immer dem Gesetze überlegen fühlt. Es ist die Art der aus Gott entsprungenen Liebe, die weit, die unendlich höher als die Forderungen des blosen Gesetzes steht, daß sie sich in ihren Erweisungen nie genügt, und immer erfinderischer wird, so daß Gläubige dieser Art jenen Menschen, die auf einer niedrigeren Stufe stehen, nicht selten als Schwärmer, als Geisteskranke, als überspannte Köpfe erscheinen. Nur in dieser Weise ist auch jene merkwürdige Lehre, die doch auch gewiß gleich Allem, was in der Menschenwelt Jahrhunderte fortdauert und die Gemüther ernstlich beschäftigt, einen tiefer liegenden Grund für sich aufzuweisen haben wird, befriedigend zu erklären, die Lehre näm-

---

eum, ut ipsemet testatur, servant sermones ejus. Quod utique cum divino auxilio praestare possunt etc. Mit Recht hat daher Innocenz X. in seiner Constitution gegen die fünf Sätze des Jansenius (*Hard.* Concil. Tom. XI. p. 143. n. 1.) die Proposition verworfen: «Aliqua Dei praecepta justis volentibus et conantibus, secundum praesentes quas habent vires, sunt impossibilia, deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant.»

lich, daß es Werke geben könne, die mehr als genügend seien (opera supererogationis), eine Vorstellung, deren Zartheit und Feinheit den Reformatoren freilich entgehen mußte, da sie sich nicht einmal zu dem Gedanken erheben konnten, daß der Mensch von Unzucht, ungerechtem Zorn, Habsucht u. s. w. befreit werden möge. Freilich war die genannte Lehre, über welche sich übrigens die Synode von Trient nicht näher verbreitet, einen je erhabeneren Grund sie hat, desto gröberer Entstellung fähig, zumal wenn man, wie die Reformatoren selbst ungeschickt genug waren, dabei nur auf äussere, willkührliche Verrichtungen sah. Ganz unstatthaft aber ist die Berufung auf die Erfahrung, daß noch Niemand die Erfüllung des Gesetzes von sich habe rühmen können, oder die Behauptung, es handle sich hier nicht von der Möglichkeit an sich, sondern von der Wirklichkeit. Einmal kann aus der Wirklichkeit von uns schon deßhalb kein Beweis hergenommen werden, weil wir sie nie zu überschauen im Stande sind, und die Herzen der Menschen weder richten dürfen, noch können. Uns selbst sind wir nicht einmal im Stande zu richten, weßwegen der heilige Paulus sagt, er sei sich zwar Nichts bewußt, überlasse aber doch das Gericht dem Herrn [1]). Sodann führte die Forderung, die Grenzen unserer Kraft in Christo nach der gemeinen Wirklichkeit zu bestimmen, zur schlechtesten Sittenlehre, die denkbar ist; bestimmt nur einmal das Thunliche nach dem erfahrbar Wirklichen, und ihr werdet sogleich die niedere Wirklichkeit zu einer noch niedrigeren herabsinken sehen. Endlich bringt diese Ansicht keinen tieferen Grund für Das herbei, was sie Wirklichkeit nennt, und man erfährt nicht, warum diese denn so und nicht anders beschaffen sei, so daß man entweder wieder auf

1) *Concil Trident.* Sess. VI. Quia in multis offendimus omnes, unusquisque sicut misericordiam et bonitatem, ita et severitatem et judicium ante oculos habere debet, neque se ipsum aliquis, etiamsi nihil sibi conscius fuerit, judicare: quoniam omnis hominum vita non humano judicio examinanda et judicanda est, sed Dei: qui illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium: et tunc laus erit unicuique a Deo, qui, ut scriptum est, reddet unicuique secundum opera.

die erste oder die zweite Vertheidigung der orthodox protestantischen Ansicht wird zurückkommen, oder eine neue aufsuchen müssen.

Calvin befiehlt, unsere Augen vor Gottes Gericht zu erheben. Wahrhaft, Nichts ist geeigneter, den Sünder von sich selbst hinweg, und zu Christus hinzuwenden, als die Vergegenwärtigung des Weltgerichts, aber nicht blos jenes, welches die Weltgeschichte, sondern der allwissende, heilige und gerechte Gott selbst feiert. Wehe Dem, der nicht an Christus sich gewendet hat, aber auch Dem, den das Blut Christi nicht wirklich rein gewaschen, den nicht die lebendige Gemeinschaft mit dem Gottmenschen selbst auch vergöttlicht hat. Können sich unsere Gegner auch nur denken, daß die Auserwählten vor dem Richterstuhle Gottes noch mit Sünden befleckt seien, und Christus dieselben nur zudecke, und unter seiner Bedeckung in den Himmel geleite? Es ist der vollendetste Widerspruch, in den Himmel mit Sünde befleckt eingehen, sei sie nun bedeckt oder unbedeckt. Es dringt sich daher die Frage auf: wie wird der Mensch endlich von der Sünde befreit und das Heilige in ihm vom Grunde aus lebendig? Oder, verlassen wir noch befleckt mit irgend Sündhaftem die irdische Welt, wie werden wir von demselben gereinigt werden? Durch die mechanische Befreiung von dem Körper, wovon die protestantischen Symbole so viel sprechen? Es ist aber in keiner Weise einzusehen, wie von dem sündhaften Geiste die Sünde könne abgestreift werden, wenn der Körper abgelegt wird. Nur Demjenigen, der den freisittlichen Gesichtspunct bei der Sünde nicht festhält oder manichäisch-gnostischen Verirrungen anheimgefallen ist, könnte Etwas der Art annehmlich erscheinen. Oder sollen wir uns irgend ein Machtwort Gottes, irgend ein gewaltsames, mechanisches Verfahren denken, durch welches die Reinigung erfolgt? Irgend eine plötzliche, magische Verwandlung setzt die protestantische Lehre bewußlos voraus, und diese Erscheinung befremdet auch nicht, da sie durch die Erbsünde ein Stück aus dem Geiste herausfallen läßt, und bei der Wiedergeburt ein völlig passives Verhalten des Menschen festsetzt. Der Katholik aber, der den Menschen nie ohne freie Selbstthätigkeit denken kann, muß auch

bei der endlichen Entsündigung dieselbe statt finden lassen, und dergleichen mechanische Processe als unverträglich mit der ganzen sittlichen Weltordnung abweisen. Wollte sich Gott eines Verfahrens dieser Art bedienen, dann kam Christus umsonst. Deßhalb ist auch unsere Kirche genöthigt, einen solchen Begriff von der Rechtfertigung in Christo und eines durch dieselbe begründeten sittlich-reinen Handelns in diesem Leben festzuhalten, daß Christus allerdings äusserlich für uns, aber eben deßwegen auch inwendig in uns am Tage des Gerichtes die Forderungen des Gesetzes wird erfüllt haben. Der Trost ist demnach mit der vergebenden zugleich die sündentilgende Kraft Christi; jedoch in doppelter Weise. Bei den Einen vollbringt sie in diesem Leben noch die Läuterung, bei den andern wird sie im jenseitigen erst vollendet, bei Denjenigen nämlich, welche durch Glauben, Liebe und aufrichtige Bußgesinnung die Gemeinschaft mit Christus angeknüpft, aber nur theilweise ausgebildet haben, und nicht ganz und gar von seinem Geiste durchdrungen sind, wenn sie die Kreise der Lebenden verlassen, auf daß auch sie am Gerichtstage rein in Christo erfunden werden. So hängt die Lehre von dem Reinigungsorte mit der katholischen Darstellung von der Rechtfertigung zusammen, welche allerdings ohne jene für Viele trostlos wäre. Der inneren Rechtfertigung kann aber Niemand enthoben, die allerdings mühevolle Gesetzeserfüllung Niemanden erlassen werden. Das heilige Gesetz muß einem Jeden ein-, und in Jedem ausgeprägt werden. Die Protestanten dagegen, welche die traditionell so wohl begründete Idee eines Fegfeuers mit ihrer gewöhnlichen Anmaßung verwarfen, sahen sich dadurch gezwungen, um nur den Menschen trösten zu können, von einer Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung zu reden, ein Gedanke, der auf jeder Seite der heiligen Schrift widerlegt wird, und Gott in Widersprüche mit sich selbst versetzt; sie sahen sich gezwungen, einen Begriff vom rechtfertigenden Glauben zu geben, der nicht einmal klar gedacht werden kann; sie sahen sich endlich gezwungen, nach diesem Tode mechanische, mit dem Menschen vorzunehmende Operationen, absolute Machtsprüche Gottes wenigstens stillschweigend anzunehmen, und es unerklärt zu lassen, wie denn auch wohl eine tief eingewurzelte

Sündhaftigkeit, auch wenn sie vergeben ist, von dem Geiste endlich ganz könne abgelöst werden. So trösten beide Confessionen, aber je in ganz entgegengesetzter Weise, die eine in Harmonie mit der heiligen Schrift, die überall die Möglichkeit der Gesetzeserfüllung voraussetzt, die andere im auffallendsten Widerspruche mit derselben; die eine mit Beibehaltung der ganzen Strenge des Sittengesetzes, die andere mit schwerer Verletzung desselben; die eine in Harmonie mit dem freien und sich nur stufenweise entwickelnden Geiste, der den aufgenommenen göttlichen Samen nur mit heiligem Ernst und unter großer Anstrengung allmählich ausgebären und zur reifen Frucht auswirken kann, die andere ohne Berücksichtigung der ewigen Gesetze des menschlichen Geistes und mit schwer verschuldeter Beförderung eines sittlichen Leichtsinnes.

§. 24.

Confessioneller Gegensatz in der Auffassung des ganzen Christenthums.

In manchem aufmerksamen Leser dürften die bisherigen Darstellungen von selbst den Glauben hervorgerufen haben, daß der Katholicismus das gesammte Christenthum und die nächsten Zwecke der Ankunft des Erlösers wesentlich anders auffasse, als der Protestantismus. Daß dieser Gedanke nicht ganz ohne Grund sei, werden folgende Erörterungen in demselben Maaße zeigen, als sie über alles bisher Vorgetragene zugleich das hellste Licht verbreiten, manche Zweifel zerstreuen, und die über das Wesen der protestantischen Lehre aufgestellten Ansichten noch schärfer und lebendiger begründen dürften.

Nach altchristlicher Weise ist das Evangelium zu begreifen als eine Veranstaltung des unendlich barmherzigen Gottes, durch welche er in seinem Sohne den gefallenen Menschen wieder auf die in diesem Zeitleben für ihn erreichbare höchste Stufe der religiös-sittlichen Erkenntniß erhebt, Allen Vergebung der Sünde und damit die innerlich heilende und heiligende Kraft anbietet. Wie faßt nun aber Luther das Evangelium auf?

1) Behauptet Luther, Christus habe nur *zufälliger Weise* das Lehramt verwaltet, und sein einziger eigentlicher Zweck sei

gewesen, das Gesetz anstatt unser zu erfüllen, dessen Forderungen Genüge zu thun und für uns zu sterben. Daher wirft er den Papisten vor, daß sie lehren, das Evangelium sei ein Gesetz der Liebe und enthalte eine schwerere, d. h. eine reinere und höhere Moral, als der Mosaismus. In seiner Erklärung des Briefes an die Galater sagt Luther: „Darum er (Christus) fürnehmlich auf Erden kommen ist, (nicht) das er das Gesetz leren solt, Sondern das ers erfüllete. Das er auch mitunter leret, geschicht außerhalb seinem ampt zufelliger weise. Gleichwie er neben seinem rechten und eigentlichen ampt, das da war die Sünder selig zu machen, zufelliger weise die kranken gesund machete", u. s. w.[1]). An einem anderen Orte bemerkt er Aehnliches: „Wiewohl aber solches sogar unverborgen ist, als die liebe Sonne am mittage, sind gleichwohl die Papisten so toll und blind gewesen, daß sie aus dem Evangelio ein Gesetz von der Liebe, und aus Christo einen Gesetzgeber gemacht haben, welcher weit schwerer gesetz soll gegeben haben, denn Moses selbs. Aber lasse die narren mit jrer blindheit faren, und lerne hie aus S. Paulo, das das Evangelium leret von Christo, das er kommen sei, nicht darumb, das er ein neu gesetz gebe, darnach wir wandeln sollen, sondern darumb, das er sich selbs zum Opfer gebe, für die Sünde der ganzen Welt."

Mit welcher Einseitigkeit betrachtete also Luther die Sendung des Erlösers! Sein Lehramt nennt er etwas Zufälliges, und vergißt ganz und gar, daß Christus in förmlichem Gegensatze mit dem Mosaismus ein neues, reineres, höheres und darum schärferes Sittengesetz aufstellte (Matth. V, 31 ff.), und sich selbst der Worte bediente: „Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr einander liebet." (Joh. XIV, 17.) Das Mißverständniß übrigens, welches der Klage Luthers, daß die Papisten Christum zum blosen Gesetzgeber und Sittenlehrer herabwürdigen, zum Grunde liegt, wird bald näher beleuchtet werden.

2) Doch Luther lehrte nicht nur, daß Christus nicht deßhalb gekommen sei, um den Menschen auch eine reinere Sittenlehre

---

1) Ausleg. des Br. an die Galat. a. a. O. S. 219.

mitzutheilen, sondern sogar, daß er gekommen sei, um das Sittengesetz aufzuheben, alle Diejenigen, die an ihn glauben, für die Vergangenheit und Zukunft von seinem Fluche zu befreien und in dieser Weise frei zu machen. Der Begriff der evangelischen Freiheit, den Luther aufstellte, sagt aus, daß auch der Dekalog den Gläubigen nicht anklagen und die Verletzungen desselben den Christen nicht beunruhigen dürfen: der Christ ist erhaben über ihn und seinen Inhalt. Luther machte auf einen zweifachen Gebrauch des Sittengesetzes, sowohl des mosaischen als des evangelischen, aufmerksam, wozu etwas später noch ein dritter hinzugefügt wurde; der erste besteht darin, daß es die Unbekehrten von ihrer Sündhaftigkeit überführe und in Furcht und Schrecken versetze, indem es seine Uebertreter mit den göttlichen Strafgerichten bedrohe; der zweite, daß es die hinlänglich Erschütterten und Eingeschüchterten zu Christus führe, um durch ihn Verzeihung zu erhalten. Weiter ist nach dem sächsischen Reformator kein Gebrauch vom Sittengesetz für den Gläubigen als solchen zu machen[1]: ist der Sünder bei Christus angelangt, dann hört das Gesetz für ihn auf, und das Evangelium beginnt, er ist frei von den Schrecken, welche die fortwährenden Uebertretungen des ersteren hervorrufen, und Christus tritt für alle Ausfälle unbedingt ein. Daher dringt Luther so oft darauf, auf das Schärfste Gesetz und Evangelium zu scheiden, die Gläubigen nicht weiter mehr mit jenem zu belästigen und zu quälen, sondern nur mit dem letzteren zu erheitern und zu trösten. Er sagt: „Also ist wiederumb daran seer gros und viel gelegen, das wir recht wissen und verstehen, wie das Gesetz aufgehaben sei. Denn solch erkenntniß, das man weis, das das gesetz sei aufgehaben, und allerding mit seinem Ampt beseits gethan, das es die Gläubigen an Christum nicht verklagen und verdammen kann, befestigt unsere Lere vom Glauben. Dazu mögen wir auch für unsere Gewissen

1) Die Concordienformel hat noch einen besondern Artikel über einen dritten Gebrauch des Gesetzes (tertius usus legis); das Gesetz sei nämlich auch Norm des christlichen Lebens.

trost daraus empfahen, sonderlich wens zu den großen schrecklichen Anfechtungen und todsnöten kompt.“

„Ich habe droben offte und viel gesagt, und sage es itzund abermals (Denn es kann dieser Handel nimmermehr zu viel und offte gesaget werden) das ein Christ, so Christum den Heiland ergreiffet und fasset, keinerlei gesetzes unterworfen, sonderm vom Gesetz frey sei, das es jn nicht schrecken noch verdammen kan. Das leret auch Isaias in dem spruche, den S. Paul hie anzeucht. Rühme du unfruchtbare, die du nicht gebierst“ . . . .

„Wenn Thomas (von Aquino) samt anderen Schultheologen davon reden, wie das gesetze aufgehaben sei, geben sie für, das gesetze Mose von den gerichts hendeln und andern Weltsachen (welche sie Judicialia nennen), desgleichen auch die gesetze von den Kirchwerken und Ceremonien, nach dem tode Christi sollen tödlich sein, und umb solcher ursachen willen also abgethan und aufgehaben. Die zehn gebot aber sollen nicht aufgehaben sein (welche sie Moralia nennen), diese verstehen selbs nicht, was sie sagen oder setzen.“

„Du aber, wenn du davon handeln willt, wie das gesetz aufgehaben sei, so gedenk, was du von dem gesetz redest, so das recht gesetz ist und heisset, nemlich vom geistlichen gesetz, und fasse also das ganze gesetz zusammen, das du keinen unterschied machest, zwischen welt Gesetzen, Ceremonien und zehn geboten. Denn wenn S. Paulus sagt, das wir durch Christum erlöset seien von dem Fluch des gesetzes, so redet er gewis und eigentlich vom gantzen gesetz; fürnehmlich aber von den zehn geboten; Sintemal dieselben das gewissen allein für Gott verklagen, und schrecken, welches die andere zweierley gesetze, von welthendeln und Ceremonien, so zu rechen, nicht thun. Darumb sagen wir also, daß auch die zehen gebote kein recht haben, das gewissen, darinnen Christus durch seine Gnade regiert, zu verklagen noch zu schrecken, Sintemal Christus solch recht des gesetzes aufgehaben hat, da er für uns ein Fluch ist geworden“ [1]).

---

1) Luther Auslegung des Br. an die Gal. a. a. O. S. 257. b. — 258. b. Vergl. Unterricht, wie Mosis Bücher zu lesen sind. V.

In den Schriften Melanchthons erscheint diese Einseitigkeit, die eben so wenig die Einheit suchende Vernunft, als die praktischen Bedürfnisse des Menschen nach allen Beziehungen hin befriedigt, auf eine nicht minder merkwürdige Weise. Melanchthon hebt wohl zuweilen den wahren Begriff der christlichen Freiheit recht gut hervor; so z. B. wenn er, Was allerseits anerkannt ist, sagt, daß wir der Verpflichtung, das mosaische Ritualgesetz zu beobachten, entbunden seien, und hinzufügt, der Gläubige beobachte das Sittengesetz, innerlich vom göttlichen Geiste frei bewegt, und würde es selbst dann erfüllen, wenn es gar nicht von Aussen her seine Forderungen machte. Trefflich beschreibt Melanchthon hier die christliche Freiheit als willigen Gehorsam gegen Gott, und somit auch als Ablösung der Fesseln, mit welchen das Böse den Menschen gefangen hielt. Sogleich lenkt er aber wieder auf ächt lutherische Bestimmungen ein, indem er Zweierlei in der zuletzt beschriebenen christlichen Freiheit unterscheidet. Das Erste ist, daß der Dekalog vermöge derselben die Gläubigen nicht verdamme, wenn sie auch Sünder seien; das Zweite, daß sie von selbst das Sittengesetz erfüllen. Endlich erklärt er sich ganz kurz und deutlich dahin: „das Gesetz ist abgeschafft, nicht damit es nicht erfüllt werde, sondern erfüllt werden könne, und nicht verdamme, wenn es auch nicht erfüllt wird[1].“ Eine Menge

---

Theil der Wittenb. Ausg. S. 1. b. „Das gesetz bedeutet und fordert von uns, was wir thun, lassen, und wie wir für Gott sein sollen, ist allein auf unser thun gericht und stehet im foddern, denn gott spricht durch das gesetz, das thu, das lasse, das will ich von dir haben. Das Evangelium aber predigt nicht, was wir thun oder lassen sollen, foddert nichts von uns, sondern wendet es umb, thut das widerspiel und saget nicht, thu das, thu das, sondern heist uns nur die Schos herhalten und spricht, lieber Mensch, das hat dir Gott gethan, er hat seinen Son für dich ins fleisch gesteckt, hat ihn um deinetwillen erwürgen lassen, und dich von Sünden, tod, teuffel und Helle errettet, das glaube und nim es an, so wirstu selig.“

1) Melanchthon sagt loci theolog. p. 127. von der christlichen Freiheit recht gut: postremo libertas est christianismus, quia qui

von Fragen dringen sich hier uns auf; z. B. wie es doch eigentlich zu begreifen sei, daß, wenn das Wesen der Freiheit darein gesetzt wird, das sie das Gesetz erfüllen könne, und wirklich erfülle, auch Solche unter die Freien gezählt werden, welche es nicht erfüllen? Wie also eine und dieselbe Freiheit in dem Grade die Unbeständigkeit liebe, daß sie hier gehorsam, dort aber ungehorsam sich erweist, und nur darin sich gleich bleibt, daß sie an beiden Orten nicht verdammt? Sodann ob sich die seltsame Freiheit Derjenigen, die zwar der Verdammung gegenüber frei, von dem Bösen aber und dem Ungehorsam nicht frei sind, auf alle Puncte des Dekalogs erstrecke? Ob überhaupt eine Grenze auszumitteln sei, bis zu welcher die Freiheit von der Verdammung Kraft genug besitzt, die neben ihr bestehende Unfreiheit vom Bösen unschädlich zu machen? Doch wir begnügen uns, diese Fragen gestellt zu haben, und fahren in unserer Darstellung fort. Strobel hat es der gelehrten Welt als eine große Neuigkeit verkündet, daß der genannte Reformator schon im Jahr 1524, also sieben Jahre nach dem Beginne der Kirchenumwälzung, das Evangelium auch eine Predigt der Buße genannt habe[1]); denn vor jener literärischen Entdeckung glaubte man, er habe sich erst viel

---

spiritum Dei non habent, legem facere neutiquam possunt, suntque maledictionum legis rei. Qui spiritu Christi renovati sunt, ii jam sua sponte, etiam non praeeunte lege, feruntur ad ea, quae lex jubebat. Voluntas Dei lex est. Nec aliud spiritus sanctus est, nisi veri Dei voluntas et agitatio. Quare ubi spiritu Dei, quia viva voluntas Dei est, regenerati sumus, jam id ipsum volumus sponte, quod exigebat lex. p. 130. heißt es aber schon: Habes, quatenus a Decalogo liberi sumus, primum, *quod tametsi peccatores*, damnare non possit eos, qui in Christo sunt. Deinde, quod, qui sunt in Christo, spiritu trahuntur, *ad legem faciendam*, et spiritu faciunt, amant, timent Deum etc. p. 131. Ergo abrogata lex est, non ut ne fiat, sed ut et non facta non damnet, et fieri possit. Hier hebt offenbar das Eine das Andere auf; daher auch (s. oben) von Melanchthon in der Apologie gelehrt wird, daß wir das Gesetz nicht erfüllen können.

1) Strobel, Versuch einer liter. Geschichte von Melanchthons loc. theol. S. 240.

später zu diesem Gedanken erhoben! Welche Bewunderung erregt es ferner, wenn wir den Begriff zum Gegenstande unseres Nachdenkens wählen, den er mit der neuen Belebung des Christen durch das Evangelium verbindet! Er nimmt stets vivificatio als Gegensatz von mortificatio; und gleichwie er unter dieser nur den Todesschrecken über die Rache versteht, die das Gesetz allen seinen Uebertretern verkündet, so bedeutet ihm jene nur die Wiederauflebung, die Erholung von diesem Schrecken, welche durch die Botschaft, daß in Christo die Sünden erlassen seien, bewirkt wird [1]). Die innere Belebung von dem Tode der Sünde, die unmittelbare Mittheilung einer neuen, höheren Lebenskraft, welche die frühere Unkraft vernichtet und in eine siegreiche, allüberwindende Macht über alles Fleisch verwandelt, mochte er nicht, wie es doch stets in der Kirche üblich war, zugleich darunter befassen. Selbst Calvin nahm an dieser Weise Melanchthons Aergerniß; wenigstens wüßte ich nicht, auf Wen seine Gegenbemerkungen anzuwenden wären, wenn nicht auf seinen wittenbergischen Freund [1]). Auch in der Apologie der augs-

1) Doch auch Luther de captiv. Babyl. eccles. Opp. Tom. II. fol. 287. und mehreremal nach einander hat denselben Begriff von der novitas vitae. Klarer aber ist *Melancht.* loc. theol. p. 147. Qui rectissime senserunt, ita judicarunt: Johannis baptismum esse vivificationis, quod ei addita sit gratiae promissio, seu condonatio peccatorum. Wenn Melanchthon einen Begriff vom Evangelium geben will, ist er gewöhnlich eben so einseitig, als Luther. Novum testamentum non aliud est, nisi bonorum omnium promissio citra legem, nullo justitiarum nostrarum respectu. Vetere testamento promittebantur bona, sed simul exigebatur a populo legis impletio. Novo promittuntur bona citra legis conditionem, cum nihil a nobis vicissim exigatur. Atque hic vides, quae sit amplitudo gratiae, quae sit misericordiae divinae prodigalitas. Loc. theolog. p. 126. Stellen, wie p. 140., sind wahre Seltenheiten, und passen auch zu dem Uebrigen nicht.

2) *Calvin.* Instit. l. III. c. 3. §. 4. fol. 210. Vivificationem interpretantur consolationem, quae ex fide nascitur: ubi scilicet homo, peccati conscientia prostratus, ac Dei timore pulsus, postea in Dei bonitatem, in misericordiam, gratiam, salutem, quae est per

burgischen Confession, die Melanchthon verfaßte, werden sehr häufig die neue Belebung, ja sogar der Ausdruck „Wiedergeburt" auf diese Tröstung allein bezogen [1]), wie denn Dies auch die Concordienformel bemerkt [2]).

Niemand wird sich erinnern, daß je in den symbolischen Schriften der Lutheraner dem gläubigen, wegen seines sittlichen Zustandes beunruhigten Sünder tröstend zugerufen würde: „du vermagst Alles in dem, der dich stärkt;" „nicht du, sondern Christus mit dir." Nicht auf den stärkenden, heiligenden Christus verweisen sie ihn, sondern ausschließend auf den vergebenden. Diesen Trost verleihen sie wirklich an beinahe unzähligen Stellen, auf diesen dringen sie beständig: die sittliche Trägheit aber auf sich selbst aufmerksam zu machen, würde auch ihnen als eine verwerfliche Verwandlung des Evangeliums in das Gesetz erschienen sein [3]). Auch fühlt ein Jeder, daß sie Niemanden zur sittlichen Thätigkeit auffordern konnten, weil eine solche Zumuthung den Hauptsatz, daß sich der Mensch in der Hervorbringung alles Guten ganz passiv verhalte, würde aufgehoben haben. Am auffallendsten ist in dieser Beziehung vielleicht die Entscheidung, welche von der Concordienformel über die antinomistischen Streitigkeiten, deren

---

Christum, respiciens, sese erigit, respirat, animum colligit et velut e morte in vitam redit . . . . *Non assentior, quum potius sancte pieque vivendi studium significet, quod oritur ex renascentia: quasi diceretur, hominem sibi mori, ut Deo vivere incipiat.*

1) *Apolog.* IV. §. 21. p. 73. Corda rursus debent concipere consolationem. Id fit, si credant promissioni Christi, quod propter eum habeamus remissionem peccatorum. Haec fides, in illis pavoribus erigens et consolans, accipit remissionem peccatorum, justificat et vivificat. Nam illa consolatio est nova et spiritualis. Ueber regeneratio s. §. 26. p. 76.

2) *Solid. Declar.* III. de fidei justitia §. 13. p. 656.

3) Ueber diese beständig vorkommende consolatio s. Apolog. IV. §. 11. p. 68. §. 13. p. 69. §. 14. p. 70. §. 19. p. 72 und 73. §. 20. p. 73. §. 21. p. 73. §. 26. p. 76. §. 27. p. 77. §. 30. p. 78. §. 38. p. 81. §. 40. p. 83. §. 45. p. 87. §. 48. p. 90. u. s. w. In der Concordienformel erscheint die genannte Tröstung eben so dicht aufeinanderfolgend, als in der Apologie.

15 *

Möglichkeit schon eine wunderbare Verirrung des Geistes voraussetzt, gegeben wird. Es wird vor Allem eingeschärft, daß ja nicht das Evangelium mit dem Gesetze vermischt werde, weil sonst das Verdienst Christi geschmälert und den betrübten Gewissen der süßeste Trost geraubt werde [1]). Sodann wird gesagt, im weiteren Sinne sei allerdings das Evangelium die Predigt von der Buße und von der Vergebung der Sünde; in seiner eigentlichsten Bedeutung aber nur das Letztere, nur die Verkündigung der verzeihenden Barmherzigkeit Gottes [2]). Wenn diese Entgegensetzung Demjenigen, der sich nur an Röm. I, 15 — 18. erinnert, schon auffallend genug ist, so ist die Erscheinung noch merkwürdiger, daß unter der zu verkündenden Gnade nur Lossprechung von den Sünden verstanden, die wirklich heiligende Gnade aber mit keinem Worte berührt wird. Zwar wird an einer Stelle auch die Mittheilung des heiligen Geistes unbestimmt erwähnt [3]); wollte jedoch Jemand denselben auf den wahrhaft

1) *Solid. Declar.* V. de lege et Evangel. §. 1. p. 676. Cavendum est, ne haec duo doctrinarum genera inter se commisceantur: aut Evangelion in legem transformetur. Ea quippe ratione meritum Christi obscuraretur, ut conscientiis perturbatis dulcissima consolatio (quam in Evangelio Christi, sincere praedicato, habent, qua etiam sese in gravissimis tentationibus adversus legis terrores sustentant) prorsus eriperetur.

2) L. c. §. 4. p. 678. wird vom Evangelium im weiteren Sinne gesagt: Est concio de poenitentia et remissione peccatorum. §. 5. p. 678. Deinde vocabulum Evangelii in alia et quidem propriissima sua significatione usurpatur; et tum non concionem de poenitentia, sed tantum praedicationem de clementia Dei complectitur. Vergl. §. 15. p. 681 und 682. §. 16. p. 682. Quidquid enim pavidas mentes consolatur, quidquid favorem et gratiam Dei transgressoribus legis offert, hoc proprie est, et recte dicitur Evangelion, hoc est laetissimum nuntium. Gratia ist nur remissio peccatorum. *Apolog.* IV. §. 13. p. 69. Evangelium, quod est proprie promissio remissionis peccatorum.

3) *Solid. Declar.* V. de lege et Evangel. §. 17. p. 682. Lex ministerium est, quod per literam occidit, et damnationem denuntiat· Evangelium autem est potentia Dei ad salutem omni credenti, et hoc ministerium justitiam nobis offert et Spiritum sanctum donat.

entsündigenden und wirklich heiligenden beziehen, so würde er gewiß irren, denn seine Thätigkeit wird ausdrücklich auf die Tröstung beschränkt, weßwegen er auch der Paraklet heiße; und sein Amt, die Welt der Sünde zu überführen (arguere de peccato), nicht als ein ihm im neuen Bunde eigens zugehöriges, sondern fremdes dargestellt[1]). Würde man indessen entschuldigend darauf aufmerksam machen, daß von dem heiligenden Geiste Christi anderwärts gesprochen werde, so dürfte sich nicht leicht Jemand hiebei beruhigen, da in dem Artikel, der die Bedeutung des Evangeliums zu entwickeln unternimmt, der Ort sein mußte, sich allseitig vernehmen zu lassen.

Welche schwere Mißverständnisse, welche tiefe Verirrungen begegnen uns hier! Unendlich wehe thut dem christlichen Beobachter die Wahrnehmung solcher Lehren, die Wahrnehmung so schroffer Gegensätze, die in einer und derselben Offenbarung gefunden werden, und aufs Schmerzlichste ergreift ihn die Erfahrung, die er hier macht, daß auch nicht einmal Ein Mensch das Bedürfniß empfand, die Gegensätze ausgeglichen zu sehen! Zwar deuten die Streitigkeiten, die hierüber in der lutherischen Kirche geführt wurden, auf ein unheimliches Gefühl hin, daß sich vieler Bekenner derselben bemächtigte, auf ein dunkles Ahnen ungeheurer Mißgriffe, die begangen wurden; die Gegensätze aber wahrhaft zu vermitteln, fiel Keinem ein. Diese innere Unruhe war es, die den Agricola von Eisleben zum völligen Antinomismus fortriß; ein ihm selbst verborgener Drang, von diesem Gewirre von Widersprüchen befreit zu werden, trieb ihn an, seine tollen Lästerungen auf Moses auszustoßen, aufzufordern, gar keinen Gebrauch vom Gesetze mehr zu machen, und zu verlangen,

1) L. c. §. 8. p. 679. Manifestum est, Spiritus sancti officium esse, non tantum consolari, verum etiam (ministerio legis) arguere mundum de peccato: Joh. XVI, 8. et ita etiam in novo Testamento facere *opus alienum*, quod est arguere: ut postea faciat opus proprium, quod est consolari et gratiam Dei praedicare. Hanc enim ob causam nobis Christus precibus suis et sanctissimo merito eundem nobis a patre impetravit et misit, unde et Paracletus seu consolator dicitur.

daß künftig in den christlichen Kirchen nur von der Gnade gepredigt werde, den Knoten in dieser Weise zu zerhauen, und ganz dem Extreme zu leben. Die Concordienformel hat, wie nirgends, so auch hierin, keine innere und wesentliche Harmonie hervorgebracht, und konnte es nicht, wenn sie sich nicht ganz und gar vom lutherischen Standpuncte lossagen wollte.

Das Leben des Heilandes bildet nach allen Beziehungen hin eine organische Einheit, und Alles in demselben, sein Leiden und Wirken, sein Lehren, sein Handeln, sein Kreuzestod war in gleicher Weise auf unsere Erlösung berechnet; es ist das Verdienst des ganzen und ungetheilten Gottmenschen, des Sohnes Gottes, durch welches wir Gott wieder gewonnen werden; seine drei Aemter, sein prophetisches, sein hohepriesterliches und sein königliches Amt, sind gleich nothwendig; nehme man Eines hinweg, und die übrigbleibenden erscheinen sogleich eben so unverständlich als haltungslos. Durch den Eintritt des Sohnes Gottes in die Menschenwelt wurde also nothwendig, nicht zufällig, die höchste religiös-sittliche Erkenntniß, das Ideal eines gottgefälligen Lebens, Sündenvergebung und heiligende Kraft zugleich dargeboten, und wie alles Dieses in dem Einen Leben des Heilandes innigst vereinigt uns entgegenkömmt, so soll es auch von uns aufgenommen werden.

Es ist unläugbar, und keine Kunst vermag auf die Länge darüber zu täuschen, daß Christus an seine Anhänger die höchsten, der neuen theoretischen Erkenntniß entsprechenden sittlichen Forderungen, die alttestamentlichen weiter entwickelnd, mit allem Nachdrucke stellt; eben so gewiß ist es aber auch, daß in seinem Namen einem Jeden, der da glaubt, Gnade und Vergebung der Sünde angekündigt, d. h. für alle sittliche Verschuldung Verzeihung angeboten wird; zwei Erscheinungen, von welchen die eine geradezu im Widerspruch mit der anderen sich ankündigt, welche darum auch ein Drittes suchen, das die Einheit vermittelt. Dieses dritte versöhnende Princip muß mit Gesetz und Gnade, mit dem strengen Fordern und dem barmherzigen Erlassen, gleich verwandt sein, eben weil es Beides vereinigen soll. Es ist die heiligende Kraft, die aus der lebendigen Verbindung mit Christus ausströmt, das

Gnadengeschenk der heiligen Liebe, die er in der Rechtfertigung auf die Seinigen ausgießt; in ihr ist alles Gesetz aufgehoben, weil es nicht mehr als äussere Forderung hervortritt, und zugleich befestigt, weil die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist: in ihr sind Gesetz und Gnade Eins geworden. Dies ist der tiefe Sinn des katholischen Dogma von der Rechtfertigung, nach welchem Sündenvergebung und Heiligung Eins und Dasselbe ist, nach welchem in der in den Gemüthern herrschend werdenden Liebe eben die Rechtfertigung besteht. Daher der tausendmal in der alten Kirche nach Röm. III, 25. ausgesprochenen Grundsatz, daß bei dem Eintritt in die Gemeinschaft mit Christus die vor demselben begangenen Sünden vergeben würden, nicht die künftigen, in der Voraussetzung, daß nun Christus das Gesetz auch in uns erfülle und wir in ihm. In der katholischen Kirche konnten sich eben darum nie Streitigkeiten über das Verhältniß zwischen Gesetz und Gnade entwickeln, weil diese Gegensätze in ihrer Lehre von der Rechtfertigung ewig und innerlich aufgehoben sind; während die Reformatoren das Wesen der Liebe in dem Grade mißkannten, daß sie, anstatt in ihr das Innerlichste, das Belebendste und Lebendigste und eben deßhalb die Erfüllung des Gesetzes zu finden, dieselbe auch nur als Gesetz auffaßten; daß sie, anstatt sich zur Höhe des Katholicismus zu erheben, und von dieser aus zu begreifen, daß in der Liebe der ganze nnd ungetheilte Christus in uns lebendig, und der Sittenlehrer und Sündenvergeber zugleich verherrlicht werde, eben diesem Katholicismus vorwarfen, er begrabe Christum, weil sie in dem letzteren so einseitig nur den Verzeihenden erblicken wollten[1]).

---

1) *Apolog.* IV. de justific. §. 23. p. 75. Itaque qui negant, fidem (solam) justificare, nihil nisi legem, abolito Evangelio et abolito Christo, docent. §. 26. p. 77. Adversarii Christum ita intelligunt mediatorem et propitiatorem, quia meruerit habitum dilectionis . . . . . . Annon est hoc prorsus sepelire Christum et totam fidei doctrinam tollere?

§. 25.

Höchster Punct der Untersuchung. Luther behauptet einen wesentlichen und inneren Gegensatz zwischen Religiosität und Moralität, und gibt jener einen ewigen, dieser einen blos zeitlichen Werth.

Die so schroffe und unvermittelt gebliebene Entgegensetzung zwischen Evangelium und Gesetz führte zu einer völligen Degradirung des letzteren, so daß sich alle Differenzen zwischen dem Katholicismus und Protestantismus im Lehrstücke von der Rechtfertigung werden kurz darauf zurückbringen lassen, daß jener Religiosität und Sittlichkeit als innerlich Eins und Dasselbe und beide gleich ewigen, dieser aber als wesentlich getrennt, und die erstere als ewigen, die letztere nur als zeitlichen Werthes darstellt. Luther dringt an unzähligen Stellen darauf, beide Momente, das religiöse und sittliche, wie Himmel und Erde, ja, wenn es möglich sei, noch weiter auseinander zu halten; sie zu unterscheiden wie Tag und Nacht, wie Sonnenschein und Finsterniß. Er lehrt, in das Gewissen durchaus nicht das Sittengesetz eindringen zu lassen, in das Bewußtsein seines Verhältnisses zu Gott, ja nicht die persönliche Beziehung zum Sittengesetz mitaufzunehmen, und das letztere überhaupt nur in dem Schalten und Walten des alltäglichen, irdischen Lebens zu berücksichtigen. Wenn sich ihm die Frage aufdrang, warum denn doch das Sittengesetz gegeben sei, so wußte er daher nichts Anderes zu antworten, als „um des weltlichen Friedens willen;“ oder: es habe eben Gott gefallen, eine solche Ordnung zu geben, deren Beobachtung ihm darum auch wohlgefalle, wie man etwa von einem blos statutarischen Gesetz urtheilen möchte. Er will demnach auch die Aufrechthaltung desselben dem Staate anheim gestellt wissen, und dieselbe durchaus nicht zur eigentlichen religiösen Angelegenheit werden lassen. Doch wir müssen Luthers eigene Worte hören, der, wenn irgend wo, so gerade hier sich selbst am besten erklärt. Er sagt: „Man mus aber diese beide also unterscheiden, das du das Evangelium allerdings ins Himmelreich hinauff setzest, und das Gesetz hienieden auf Erden lassest, das du des Evangelii Gerechtigkeit eine himmlische und göttliche Gerechtigkeit nennest und haltest, und des

gesetzes gerechtigkeit eine irdische und menschliche. Und das die gerechtigkeit des Evangelii von der gesetzes gerechtigkeit so eigentlich und fleißig absonderst und unterscheidest, so eigentlich und fleißig unser Herr Gott den Himmel von der Erde abgesondert und gescheiden hat, das liecht von der finsterniß, und den Tag von der nacht. Also das des Evangelii Gerechtigkeit sei liecht und tag, des gesetzes gerechtigkeit aber sei finsterniß und nacht, und wollt Gott, wir kündten sie noch weiter von einander scheiden."

„Darumb, wenn so oft man handelt, und zu thun hat von dem glauben, von der himmlischen gerechtigkeit, von dem Gewissen ꝛc., scheide man das gesetz nur allerding davon ab, und laß es hienieden auf Erden bleiben. Handelt man aber von den werken, so zünde auch das liecht an, das zu werken des gesetzes gerechtigkeit und zu der nacht gehöret. Also sol die liebe Sonne und das helle liecht des Evangelii und der Gnaden am tag, des gesetzes liecht aber bei der nacht scheinen und leuchten. Und so müssen die zwei Ding in unserm Sinn und hertzen auch von einander gescheiden werden, das das gewissen, wenn es seine sünde fület und erschrecket also gedenke, Itzund bist du auf Erden, darum lass den faulen Esel daselbs arbeiten, dienen und seine auffgelegte last imerhin tragen. Das ist, lasse den leib mit seinen gliedern immerdar dem gesetze unterworffen sein. Wenn du aber hinauf in den Himmel steigest, so lasse den Esel mit seiner last und bürden nur hierunten auf Erden. Denn das Gewissen sol mit dem gesetze, werken und irdischer Gerechtigkeit gar nichts zu schaffen haben. So bleibt den der Esel im thal, das gewissen aber steiget mit Isak auff den berg hinauff, und weis gar nichts, weder vom Gesetz noch werken, sondern suchet und wartet nur allein auf die vergebung der Sünden, und die reine gerechtigkeit, so uns in Christo angeboten und geschenkt ist."

„Dagegen aber sol man im weltregiment den Gehorsam des gesetzes aufs aller strengste fordern und halten, und daselbs auch nichts wissen, weder vom Evangelio, noch gewissen, noch gnade, vergebung der sünden, himmlischer gerechtigkeit, noch von Christo selbs, sondern sol man zu sagen wissen, von Mose, von dem ge-

setz und Werken. Auff das also diese beide stücke, nemlich gesetz und Evangelium aufs aller fernest von einander geschieden seien, und ein jedes an seinem sonderlichen Orte bleibe, dahin es gehört. Das Gesetz bleibe ausser dem Himmel, das ist, es bleibe ausser dem herzen und gewissen. Dagegen bleibe auch die Freiheit des Evangelii ausser der Welt, das ist, ausser dem leibe und seinen gliedern. Darumb wenn das gesetz und die Sünde in den Himmel, das ist, in das gewissen kommen, sol man sie also balde eraustreiben, denn das Gewissen sol zu der Zeit von keinem gesetz oder sünde, sondern allein von Christo wissen. Und wiederumb wenn die gnade und Freiheit in die Welt kommen, das ist über den Leib, soll man auch zu jhnen sagen, hörestu, dir gebürt nicht aufm schweinskober und in der Mistpfützen dieses leiblichen lebens zu wandeln und wonen, sondern hinauff gehörestu in den Himmel [1])."

Luther kann nicht oft genug auf die Idee der inneren und wesentlichen Verschiedenheit des religiösen vom sittlichen Momente zurückkommen, wie es bei einem so trefflichen, neuen Funde nicht anders erwartet werden kann. So sagt er anderwärts: „Weil es denn so fehrlich und mißlich ist mit dem gesetz umbzugehen, und es so liederlich und balde geschehen ist, das man einen so schweren und fehrlichen fall thut, als ob man vom Himmel herab in Abgrund der Hellen stürtzete, ist wol von nöten, das ein jeder Christ diese zwei stück auffs aller vleissigst und eigentlichst von einander scheiden lerne. Das mag er wohl geschehen lassen, das das gesetz über seinen leib und gliedmassen imer hin herrsche und walte, aber nicht über sein gewissen. Denn diesselbige braut und Königin sol vom gesetz billich unbefleckt und unbesudelt bleiben, sondern unverruckt und rein behalten werden, jrem rechten einigen und eigne breutigam Christo. Wie S. Paulus an sonst einem andern ort spricht, Ich habe euch vertrauet einem Manne, das ich eine reine Jungfrau Christo zubrechte."

„Darum sol das gewissen sein Brautbette haben, nicht in einem tiefen thale, sondern auffm hohen Berge, darinnen Christus

1) Auslegung des Br. an die Gal. a. a. O. S. 62.

allein seine ruge und herrschaft hab, welcher die armen sünder nicht schrecket noch martert, sondern sie vielmehr tröstet, die sünde vergibt und selig macht" [1]).

Luthers Antwort auf die Frage, wozu denn nun auch noch das Sittengesetz Noth thue, ist in folgender Stelle niedergelegt: „Wo helt mans (das Gesetz) denn, wenns nicht gerecht macht? Die da gerecht sind, halten es nicht endlich darumb, daß sie dadurch für Gott gerecht werden, welches allein durch den glauben geschicht, Sondern um weltlichen friedens willen, und das sie wissen, das solcher gehorsam Gott wol gefellt, und angenehm ist, nnd ein gut Exempel und fürbild andern zur besserung geben, das sie dem Evangelio glauben." (Man erinnere sich hiebei an Zwingli's Ansichten über denselben Gegenstand Cap. I. §. 4.)

Hätte sich in Luther das Bedürfniß nach einer allseitigen Vollendung und ganz consequenten Entwickelung seiner Vorstellungen in einem höheren Grade ausgebildet, als wir es in ihm entdecken, so würde er bis zur Idee eines blos gerechten Demiurgos der Gnostiker fortgeschritten sein, für den Pneumatiker den häretischen Antinomismus derselben in Anspruch genommen, und das alte Testament vom neuen, wie Marcion, geschieden haben. Auch dieser konnte Gesetz und Gnade, Gott den gütigen, sich erbarmenden, mit dem Gott, der sittliche Forderungen stellt und straft, nicht vereinigen, und ging so weit, daß er den alttestamentlichen, gesetzgebenden Gott für einen vom neutestamentlichen wesentlich verschiedenen hielt. Diese Vorstellung, so widersinnig sie auch an sich ist, hatte indeß doch eine gewisse Consequenz, so wie die Behauptung der Valentinianer, daß sie zwar vom Gesetze frei seien, die Katholiken dagegen nur durch Beobachtung desselben selig werden könnten; denn sie hatten von sich die Ansicht, daß sie substantiell von den letzteren verschieden, daß sie Pneumatiker, die Katholiken aber nur Psychiker, einer an sich niedrigeren Stufe des Daseins angehörige Wesen seien. Bei Luther aber vermissen wir einen recht durchgeführten Zusammenhang seiner Gedanken

---

1) A. a. O. S. 64. Vergl. S. 79. 168. 172.

unter sich, und sein Standpunct ist in sich selbst völlig unhaltbar. Er wies dem Sittengesetze die Bestimmung an, das Gewissen zu schrecken, und doch sollten beide in keiner inneren Beziehung zu einander stehen; eine Verbindung von Vorstellungen, die ganz unbegreiflich ist. Der Sünder sollte durch die Vorhaltung des Sittengesetzes zum schrecklichen Bewußtsein gelangen, daß er, indem er es verletze, die ewigen Höllenstrafen verdient habe; und doch sollte es einen blos zeitlichen Werth besitzen und blos vergänglicher Beziehungen fähig sein! Wie kann hienach die Sendung Christi, besonders seine Genugthuung, für uns überhaupt noch begriffen werden? Sollte die letztere nicht deßhalb statt finden, um uns von der ewigen auf die Uebertretung des Sittengesetzes gelegten Strafe zu befreien? Wie kann aber, wir müssen es wiederholen, die Verletzung eines endlichen, lediglich dem Erdenleben angehörigen Gesetzes eine ewige Strafe zur Folge haben? War es der Mühe werth, daß auch nur um der Erfüllung eines so schlechten Dinges willen der Sohn Gottes Fleisch wurde? Sodann hätte doch wohl Luthern wenigstens einfallen sollen, daß, wenn das Bewußtsein der Gesetzesverletzung in den Unbekehrten von einem tiefen Schmerz begleitet sein und Gewissensschrecken hervorrufen solle, er es bei den Bekehrten nicht aus dem Gewissen hinaus verweisen dürfe; man hätte erwarten mögen, daß er doch wenigstens fühle, das Gesetz müsse seinen Eindruck auf die noch Nicht-Glaubenden ganz verlieren, wenn er es den Wiedergebornen gegenüber so niederträchtig hinstellte. Sodann sollte das Gesetz zu Christus führen! Wunderlicher Gedanke! Wenn es in keiner wesentlichen und inneren Beziehung zu Christus steht, wie konnte es zu ihm hinleiten? Wie soll, Was nicht bei ihm bleibt, und in ihm wurzelt, den Weg zu ihm bahnen? Denn, so lehrt Luther, wie das Gesetz den Sünder zu Christus gebracht hat, soll es wieder entfernt und aus dem Inneren des Menschen, aus seinem Gewissen und Herzen hinaus, an seinen Leib verbannt werden! Was nicht seinem Wesen nach und ewig zu dem Inneren des Menschen gehört, kann dieses auch in keinem Zeittheile und in keinem Zustande des Daseins recht lebendig ergreifen; soll also das Gewissen des Sünders vom Gesetze afficirt werden,

und, um sich seiner eigenen Qual zu entledigen, den Sündenvergeber umfassen, so darf es sich auch bei dem Gerechten in Christo nicht blos auf das leibliche und vergängliche Dasein beziehen. Darum hat auch Christus das Gesetz, das zu ihm hinführen sollte, erfüllt, nicht abgeschafft. Richtig hat man es als den zerreißenden Schmerz Israels dargestellt, daß Gott ausser ihm sich befand, in weiter Entfernung von ihm, als der Schrecken und Verzweiflung Donnernde; zugleich und im innigsten Zusammenhange hiemit war aber auch das Gesetz Israel nur äusserlich und in weiter Entfernung von ihm, und darum drohend auf steinernen Tafeln, nicht lebendig in das Herz geschrieben; denn das Gesetz ist Gottes ausgesprochener Wille: mit der Entzweiung mit Gott war also auch die Entzweiung mit dem Gesetze zugleich gegeben. Durch die Erscheinung des Gottes Sohnes in unserer Mitte und seine Aufnahme in uns endet der Zwiespalt des Menschen mit Gott, in Christo sind beide Eins und versöhnt; das äusserlich gewesene Gesetz sollte nun aber nicht auch zugleich mit in das Innere eindringen und daselbst lebendig und hiemit erfüllt werden? Ja, durch die Versöhnung mit Gott sind wir auch mit seinem Gesetze versöhnt und Eins geworden; mit der lebendigen Aufnahme Gottes in unser Herz mittels des Glaubens, nehmen wir zugleich ganz und unzertrennlich sein Gesetz auf; denn dieses ist Gottes ewiger Wille und Eins mit ihm, so daß, wo Gott, immer auch sein Gesetz ist.

Religiosität und Sittlichkeit, wie sind sie doch so innig, so lebendig vereinigt; und eben deßhalb Religion und Moral, lebendiger Glaube und Gesetz! Betrachtet doch den unsittlichen Menschen, betrachtet, wie sich zugleich in ihm das religiöse Leben trübt, wie es zusammensinkt, wie es keine Blüthen mehr zu treiben vermag, wie sich die klare, reine Erkenntniß der göttlichen Dinge verdunkelt! Erwäget die Geschichte der Völker und ihr werdet erfahren, wie immer Unsittlichkeit und Unglauben oder falscher Glauben gleichen Schrittes gehen! Mit furchtbaren Zügen hat die Entwickelung des Heidenthums diese Wahrheit in das Buch der Geschichte eingeschrieben. Umgekehrt, wenn der Heiland den Grund zur christlichen Frömmigkeit, zum Glauben an ihn legen

will, so befiehlt er im Leben zu beobachten, Was er gelehrt hat! Und das ist die Erfahrung der Heiligen, daß, je sittlicher sie werden, destomehr auch ihre Frömmigkeit wächst; je genauer und reiner sich das göttliche Gesetz in ihnen ausprägt, desto tiefer auch ihre religiöse Erkenntniß werde. Woher also diese Erscheinung, daß das ächt religiöse Leben flieht, wenn die Verletzung des Sittengesetzes eintritt; und hinwiederum an die Beobachtung dieses auch jenes so leicht sich anschließt? Weiset Dieses nicht auf eine wesentliche Einheit Beider unwidersprechlich hin? O glaubet es, daß Wer sich genöthigt sieht, um vertrauensvollen Glauben im Gewissen und im Herzen zu bewahren, das Sittengesetz aus ihnen zu verbannen, einen irrigen Glauben im Gewissen und Herzen hat; denn der wahre lebendige Glaube verträgt sich mit dem Sittengesetze nicht nur, er ist Eins mit ihm. Noch einmal also, woher die Erscheinung, daß das religiöse und sittliche Element nicht so recht und wahrhaft abgesondert von einander leben mögen, daß das eine stets das andere sucht, ja in sich trägt? Aus dem lebendigen Gefühle und der klaren Anerkennung unserer Abhängigkeit von dem gnädigen und barmherzigen Gott geht zunächst die Demuth hervor und das Vertrauen, sodann die volle Liebe, welche schon den Gehorsam und die Ergebung in den Willen Gottes in sich trägt, womit wir aber auch ganz auf dem sittlichen Gebiete stehen. Sind die ersten Tugenden mehr religiös, so die letzteren mehr sittlich, aufgehoben aber ist ihr Unterschied in der Liebe, ihrer lebendigen Mitte, der Einheit von Religiosität und Sittlichkeit[1]).

Nun dürften wir übrigens erst den vollständigen Aufschluß über die Lehre der Protestanten, daß der Glaube in seiner Abstraction allein selig mache, gewonnen haben. Der Katholik leitet aus dem ungetheilten inneren Leben des Wiedergebornen die Seligkeit ab; aus dem Glauben und der Liebe, der Gesetzeserfüllung, oder

---

1) In der neueren Zeit haben sich Schleiermacher, Twesten und Sack als ächte Protestanten dadurch erwiesen, daß sie das sittliche und religiöse Moment gleichfalls über alle Gebühr von einander trennten, die ersteren jedoch mehr, als der letztere.

aus dem vereinten religiösen und sittlichen Momente; er setzt beide zu dem jenseitigen Leben in eine gleiche Beziehung, da auch beide gleich ewigen Werthes sind. Luther dagegen kennt lediglich einen ewig beseligenden Glauben, weil er der Sittlichkeit nur einen vergänglichen, irdischen Gehalt beilegt. Der früher vorgelegte Grund der Protestanten, daß die Werke wegen der theilweise sündhaften Kraft, aus der sie ausfließen, nicht beseligen können, genügt für sich allein nicht, da sie ja den Glauben aus derselben Ursache als schwächlich und dürftig darstellen, und deßhalb auch diesem die Erwerbung der Seligkeit absprechen müßten; auf dem Standpuncte aber, den wir jetzt eingenommen haben, durchschauen wir das Ganze, und Alles wird völlig licht und klar. Ganz im Geiste Luthers und besser, als sich dieser selbst verstand, dachte daher Andreas Poach, der während der majoristischen Streitigkeiten als Schriftsteller auftrat, und den Satz vertheidigte, auch das vollkommen erfüllte Gesetz, d. h. die reinste Moralität habe keinen Anspruch auf Seligkeit [1]).

Jetzt dürfte es uns endlich auch gelingen, die speculative Idee, die der protestantischen Rechtfertigungslehre zum Grunde liegt, vollständig zu entwickeln. Es ist gesagt worden, dem Verhältniß, in welches die Reformatoren Gott zum Bösen setzen, und ihrer ferneren Lehre, daß es selbst durch Gotteskraft auch aus dem Wiedergebornen nicht entfernt werden könne, liegt die Idee zum Grunde, daß das Böse allem Endlichen nothwendig adhärire. Wir können nun denselben Gedanken auch also ausdrücken: vom endlichen Bewußtsein, vom Weltbewußtsein ist das Sündengefühl nicht abzulösen, es begleitet und peinigt den Menschen stets, weil das Böse mit ihm, als einem beschränkten Wesen, gegeben ist: er ist dazu prädestinirt. Wie gelangt er aber zur Ruhe? Durch Erhebung des Geistes auf einen höhern Standpunct zum an Sich der Dinge, zum Unendlichen: im Gottesbewußtsein, im Glauben

1) Propositio «bona opera sunt necessaria ad salutem,» non potest consistere in doctrina legis, neque lex ullas habet de aeterna vita promissiones etiam perfectissime impleta. Auctore *Andrea Poach.* 1535. Die orthodoxen Lutheraner wollten freilich diese Ansicht nicht recht gelten lassen.

verschwindet es. Daher verwandelte sich die vernichtete moralische Freiheit in die Freiheit vom Sittengesetze, welches sich blos auf die zeitliche, beschränkte, erscheinende Welt beziehe, hingegen auf das Ewige, über Zeit und Raum Erhabene keine Anwendung zulasse. Damit soll indeß durchaus nicht gesagt sein, daß sich die Reformatoren dieser ihrem Systeme zum Grunde liegenden Idee bewußt gewesen seien; vielmehr würden sie, wenn sie sich selbst verstanden hätten, wenn sie begriffen hätten, wohin nothwendig ihre Lehren führen, dieselben als unchristlich verworfen haben. Man begreift nun aber auch vollständig, warum sich die Katholiken, wenn sie die Idee von der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes retten, wenn sie die menschliche Freiheit behaupten, die Würde des Sittengesetzes sichern, den wahren Begriff von Sünde und Sündenschuld befestigen, und die Erlösung in Christo nicht in eine Thorheit verwandeln lassen wollten, schlechterdings der protestantischen Vorstellung vom Glauben und der Rechtfertigung entgegen setzen mußten.

§. 26.

Zusammenfassung des Wahren und Irrigen der bisher behandelten protestantischen Glaubenslehre.

Blicken wir auf die gesammte bisherige Darstellung noch einmal zurück, und drängen wir Alles in eine kurze Uebersicht zusammen, so ergibt sich, daß in dem Protestantismus das religiöse Element die glänzendere Seite, das sittliche dagegen die dunklere sei, was von der Folge begleitet war, daß auch das religiöse am Ende doch nnr schief und verzerrt aufgefaßt werden konnte.

Das religiöse Element wird Niemand im Protestantismus vermissen, der nur den Begriff von der göttlichen Vorsehung in sein Gedächtniß zurückruft, welchen Luther und Melanchthon im Beginne der Reformation sich bildeten, Calvin aber bis an sein Ende vertheidigt hat. Die Vorsehung stellten die Reformatoren keineswegs als blose Leitung aller Dinge im Einzelnen und Ganzen, als weise und gütige Führung der Individuen und des gesammten Geschlechts dar; vielmehr sind ihnen zufolge alle Erscheinungen

in der Menschenwelt Gottes selbsteigenes Werk und der Mensch nur Gottes Werkzeug, Alles in der Weltgeschichte ist Gottes unsichtbares Thun, das mittels des Menschen nur ins Sichtbare eingeführt wird. Wer kann hier die religiöse Anschauung aller Dinge verkennen? Alles wird auf Gott zurückgeführt, Gott ist Alles in Allem.

Was von der allgemeinen frommen Betrachtungsweise der Welt und der Weltgeschichte gilt, wiederholt sich in dem besonderen Kreise der christlichen Eigenthümlichkeiten. Die Grundlagen der christlichen Frömmigkeit sind ohne Zweifel strenge festgehalten, nur daß auch von ihnen eine verkehrte Anwendung gemacht wird; denn dieselbe Beziehung, in welcher dem Gesagten zufolge Gott zum Menschen steht, findet zwischen Christus und dem Gläubigen statt: der Erlöser ist in der Weise Alles in Allem, daß er und sein Geist allein wirksam, und der Glaube und die Wiedergeburt ausschließend seine That sind, so daß, wie nach Luthers Lehre der Mensch vor Gott, eben so auch der Christ vor Christus verschwindet. Folgende Stelle gewährt uns den klarsten Blick in Luthers Gemüth von dieser Seite aus: „Ich weis michs noch wohl zu erinnern, bemerkt er irgendwo, daß Dr. Staupitz, welcher der Augustiner Vicar war, im anfang, da das Evangelium aufgienge, zu mir sagte, Das tröstet mich am meisten, sprach er, das diese leere des Evangelii, das nu wider an tag kompt, alle ehre und preis allein Gott gibt, und den Menschen nichts. Nu ist aber je am tage und offenbar, das man unserm Herrn Gott nimmer mehr zu viel ehre, gütigkeit u. s. w. zumessen kann. Also tröstet er mich dazumal, Und ist auch die wahrheit, das die lere des Evangelii den menschen alle ehre, weisheit und gerechtigkeit abzeucht, und sie dem einigen und rechten Schöpfer zuschreibet, als der aus nichts alles macht. Nu ist aber viel sicherer, das man unserm Herrn Gott zu viel zuschreibe, wiewol man nimmer mer zu viel zuschreiben solt . . . . Da ist ja nicht jrren und sündigen, denn ich gebe den beiden, nemlich Gott und menschen, einem jeden, das jm von rechts wegen gebürt und eignet[1]."

---

1) Luther Auslegung des Br. an die Gal. a. a. O. S. 35.

Die Gefühle, von welchen Luther geleitet wurde, sind, solchen Erscheinungen nach zu urtheilen, ihrem innersten Kerne nach gesund; aber wie im Gefühle Wahres und Falsches beschlossen sein kann, und beides erst auf einem höheren Standpuncte des geistigen Lebens ausgeschieden wird, so auch hier. In Luther glaubt man sich auf einmal in die ältesten Zeiten unseres Geschlechts zurück versetzt, wo sich in dem vom Falle noch taumelnden Menschen alle Gestalten bunt durcheinander bewegen, Gott und Mensch nicht mehr auseinander gehalten werden, und Beider Thaten in einander fließen.

Das Princip der Freiheit begriff Luther nicht, indem er in derselben den Untergang aller tieferen Religiosität und wahrhaft demüthigen Gesinnung, ja den Eingriff in die göttlichen Majestätsrechte, die Selbstvergötterung des Menschen verabscheute. Frei sein und Gott sein, war ihm gleichbedeutend[1]). Aber was geschah? Indem er dem Eigenwillen begegnen wollte, vernichtete er den eigenen Willen des Menschen zugleich; und die Selbstsucht bekämpfend, wendete er sich zugleich gegen die Selbstheit und Selbstständigkeit des Menschen. Es ist eine ganz eigenthümliche Erscheinung, daß Luther, so oft er beweisen will, der Mensch befinde sich nicht mehr im Besitze der höheren Freiheit, jener Freiheit, die die Wahrheit, die Frömmigkeit und Tugend gewähren, immer ganz unwillkührlich zugleich beweiset, er besitze auch die Wahlfreiheit nicht, und beide Arten von Freiheit, die doch so sehr von einander unterschieden sind, so gerne vermengt! Die Wahlfreiheit ist für den Menschen die Bedingung der höheren,

---

1) *Luther.* de servo arbitrio ad Erasm. Roterod. l. l. fol. 117. b. Sequitur nunc, liberum arbitrium esse plane divinum nomen, nec ulli posse competere, quam soli divinae majestati; ea enim potestate facit omnia, quae vult in coelo et terra. Quod si hominibus tribuitur, nihil rectius tribuitur, quam si divinitas quoque ipsa eis tribueretur, quo sacrilegio nullum esse majus possit. Proinde theologorum erat, ab isto vocabulo abstinere, cum de humana virtute loqui vellent, et soli Deo relinquere, deinde ex hominum ore et sermone idipsum tollere, tanquam sacrum ac venerabile nomen Deo suo asserere.

wenn gleich nicht diese selbst. So arbeitete er sich in die Unfähigkeit hinein, in dem katholische Begriffe von Demuth überhaupt noch Demuth zu erkennen; da ihm dieselbe in der Verzichtung auf selbstständige Persönlichkeit, auf persönliche Würde besteht, und wesentlich physischer Art ist, wogegen die Demuth nach ächt- und altchristlicher Anschauungsweise ethischen Gehaltes sein, und auf einer freien Huldigung, einer freien Darbringung Seiner selbst beruhen soll. Die Reformatoren sagten: „Sieh, du bist an sich nicht frei, und willst doch frei sein; darin besteht alle Verkehrtheit." Der Katholik dagegen: „O Mensch, du bist frei geschaffen, mit Freiheit werde Gott gegenüber unfrei, und du erhältst dann deine Freiheit verklärt zurück." Hiemit war dem Katholiken doch auch die Möglichkeit gegeben, zu erklären, wie eine falsche Freiheit angestrebt werden könne, und sein ganzes System wurde zugleich eine Theodicee, eine Rechtfertigung Gottes wegen des Bösen in der Welt, worauf der Protestantismus schlechthin verzichten muß, indem er nimmermehr erklären kann, wie der Mensch, der als schlechthin unfrei gesetzt wird, auch nur dazu kommen kann, sich frei zu wähnen, und damit böse zu werden, es sei denn, er werde mit Unfreiheit zu diesem Verlangen nach Freiheit bestimmt, in dieser Weise zum vernichtenden Widerspruche seines Wesens mit sich selbst und damit zugleich alles Böse auf Gott zurückgeführt.

In der That betraten die Reformatoren ungescheut diesen Weg, verkannten mit der Freiheit zugleich das Wesen des Sittengesetzes und der Sittlichkeit, die ohne jene nicht gedacht werden kann, und wagten es doch immerhin, die Katholiken des Mangels an Demuth anzuklagen, uns, nach deren Lehrweise es allein noch einen vernünftigen Sinn haben kann, wenn der Mensch sich als Sünder vor Gott bekennt, Was die Wurzel der Demuth der Gefallenen ist!

Diese schweren Verwickelungen forderten nothwendig einen Begriff vom rechtfertigenden Glauben, wie ihn die neue Kirche gegeben hat. Auf einen verständigen Ausdruck zurückgebracht, heißt hiemit glauben: vertrauensvoll sich Gott so zurückgeben, wie er uns bei der Geburt und durch den Lauf unseres Lebens zugerichtet

hat, zuversichtlich erwarten, daß er einen erfreulichen Ausgang aus dem räthselhaften Labyrinthe des Bösen gewähren werde, welches er selbst zubereitet und in welches er selbst uns eingeführt hat. Dem Menschen fließt nun allerdings in dieser Weise kein Ruhm zu, ob aber Gott zu rühmen sei, mag der einsichtsvolle Beobachter beurtheilen[1].

---

1) *Luther*, de servo arbitrio ad Erasm. Roterod. l. l. fol. 236. drückt diesen Gedanken selbst also aus: Ego sane de me confiteor, si qua fieri posset, nollem mihi dari liberum arbitrium, aut quippiam in manu mea relinqui, quo ad salutem conari possem; non solum ideo, quod in tot adversitatibus et periculis, deinde tot impugnantibus daemonibus, subsistere et retinere illud non valerem, cum unus daemon potentior sit omnibus hominibus, neque ullus hominum salvaretur; sed quod etiam, si nulla pericula, nullae adversitates, nulli daemones essent, cogerer tamen perpetuo in incertum laborare, et aërem pugnis verberare. Neque enim conscientia mea, si in aeternum viverem et operarer, unquam certa et secura fieret, quantum facere deberet, quo satis Deo fieret. Quocunque enim opere perfecto reliquus esset scrupulus, an id Deo placeret, vel an aliquid ultra requireret, sicut probat experientia omnium justiciariorum, et ego meo magno malo tot annis satis didici.

At nunc cum Deus salutem meam, extra meum arbitriam tollens, in suum receperit, et non meo opere, aut cursu, sed sua gratia et misericordia promiserit me servare, securus et certus sum, quod ille fidelis sit, et mihi non mentietur, tam potens et magnus, ut nulli daemones, nullae adversitates eum frangere aut me illi rapere poterunt. Nemo (inquit) rapiet eos de manu mea; quia pater, qui dedit, major omnibus est. Ita fit, ut si non omnes, tamen aliqui et multi salventur, cum per vim liberi arbitrii nullus prorsus servaretur, sed in omnes perderemur. Tum etiam certi sumus et securi, nos Deo placere, non merito operis nostri, sed favore misericordiae suae nobis promissae, atque si minus aut male egerimus, quod nobis non imputet, sed paterne ignoscat et emendet. Haec est gloriatio omnium sanctorum in Deo suo.

§. 27.

Verwandtschaft des Protestantismus mit dem Gnosticismus und einigen pantheistischen mittelalterlichen Systemen. Nähere Bestimmung des Unterschieds zwischen Zwingli's und Luther's Principien.

Es gibt keine religiöse Erscheinung, mit der das System der Reformatoren mehr Aehnlichkeit darböte, als der Gnosticismus, worauf wir auch schon da und dort aufmerksam gemacht haben. 1) Dieser ging aus einer glühenden Sehnsucht nach dem ewigen Leben, und dem tiefsten Gefühle des menschlichen Elendes überhaupt und des Sündenelendes insbesondere hervor. Ein so tiefer Abscheu erfüllte seine Anhänger vor dem Bösen, daß sie es mit der Schöpfung des guten Gottes schlechterdings unvereinbar fanden, und bis zum Dualismus der Principien fortschritten. Von der gegenwärtigen Form des menschlichen Daseins, welche aus dem geheimnißvollen Zusammentreffen dieser Principien hervorging, ist also nach ihnen das Böse schlechterdings unablöslich; es kann, wenn auch bekämpft, nie überwunden werden.

Bis ins vierzehnte und fünfzehnte Jahrhundert dauerte der Gnosticismus in vereinzelten Erscheinungen fort; nun nahmen ihn die Reformatoren im sechzehnten unter einer mildern Form wieder auf. Es ist keineswegs zu bezweifeln, daß auch sie von ähnlichen Gefühlen lebendig bewegt, daß sie tief von der Sündhaftigkeit der Welt ergriffen waren, und deßhalb das ganze menschliche Wesen als durch und durch verpestet darstellten, so zwar, daß sich die Seuche in diesem Zeitleben gar nicht mehr heilen lasse.

2) Dieses Sündengefühl, allerdings fromm, aber verworren und krankhaft in sich selbst, arbeitete, wie bei den Gnostikern, so bei den Protestanten an seiner eigenen Zerstörung, und indem es sich selbst nicht begriff, und dadurch festhielt, löste es sich in sich selbst auf. Je überfließender das Maaß der objectiven Sündhaftigkeit, in die sich das Subject ohne persönliche Verschuldung verwickelt sieht, angesetzt wird, desto mehr verschwindet die Größe des subjectiven selbstbegangenen Bösen, und die menschliche Natur wird auch die Lastträgerin der Schuld, welche die Person contrahirte. Wie sehr sich die Gnostiker durch ihre Auffassung des Bösen zu

entschuldigen wußten, ist bekannt genug; in ähnlicher Weise ließen die Protestanten auf Adam, der der einzige Sünder ist, Christus folgen, der allein das Gute wirkt, und wenn jener keine persönliche Schuld mehr zuläßt, so bedarf es in diesem auch keines persönlichen Verdienstes mehr: raubte jener alle sittliche Freiheit, und damit alles Gute im Menschen, so wird dieser so eingerichtet, daß es auch keiner Freiheit, keines selbstthätigen Auswirkens des Guten bedarf, und je unabweislicher die Nothwendigkeit des Sündigens in ersterem geschildert wird, desto leichtfertiger die Vergebung in letzterem. Es findet hier eine ähnliche Verirrung statt, als wenn Jemand glaubte, es sei ein recht tiefes Schuldbewußtsein nur unter der Bedingung einer bis ins Ungeheure gesteigerten Größe des bösen Werkes möglich, das von uns verübt wird; da es vielmehr dort gefunden wird, wo auch das, objectiv betrachtet, geringe Böse am tiefsten empfunden und am lebhaftesten verabscheut wird. Es wird doch wahrhaft keine Blutschuld, kein Meineid, kein Ehebruch erfordert, um sein ganzes Leben in Bußthränen zu verweinen. Eben so ist es sehr unnöthig, uns in Adam um alle Vernunft bringen und jegliche Faser am Menschen durch ihn vergiften zu lassen, um das Elend tief zu empfinden, unter welchem sie schmachten, und einen Erlöser freudig zu begrüßen. In Adam wurden wir verwundet, aber nicht todtgeschlagen: die Verwundung läßt den Schmerz fühlen, des Arztes sich freuen und die vollkommene Heilung zu: im Tode aber hebt der Schmerz sich selbst auf, und kein Leben kehrt wieder.

3) Der Gnosticismus verlangte von seinen Anhängern das Bewußtsein, das Wissen (γνῶσις), daß sie Söhne des guten Gottes seien, die nicht verloren gehen können, die der Seligkeit ganz gewiß sein dürfen, und dieser Forderung ging die Lehre zur Seite, daß einige Menschen von Geburt an Pneumatiker, andere Psychiker, noch andere Choiker seien. Im Protestantismus finden wir als Parallele den Glauben, der zugleich die unbedingte Zuversicht des ewigen Lebens in sich schließt, und dabei das Lehrstück, daß Einige zur Seligkeit, Andere zur Verdammung von Ewigkeit prädestinirt seien, Was lediglich nur ein anderer Ausdruck für die gnostische Classification des Menschen ist. Gewiß

enthält auch die gnostische Lehre von den Pneumatikern ein Moment in sich, das zur schönsten sittlichen Begeisterung, zum aushaltendsten Kampfe gegen alles Böse aufforderte; es ist aber auch bekannt genug, wie häßlich diese Lehre im Leben mißbraucht wurde. Nicht anders verhält es sich mit der protestantischen Gewißheit des ewigen Lebens und des Prädestinirtseins. Die Ueberzeugung, daß ich ganz unfehlbar durch Gottes Barmherzigkeit ohne irgend eine sittliche Verpflichtung an der Seligkeit Theil nehmen werde, kann zum feurigsten Danke, der im Leben sich schönstens erprobt, bestimmen, und Dies war es, was Luther auch von seiner Doctrin erwartete. Allein eben die Annahme, daß der Himmel gewiß nicht dem Gläubigen, dem fest Vertrauenden entgehen werde, und kein Verdienst d. h. keine persönliche Würdigkeit in irgend einer inneren Beziehung zur Beseligung stehe, konnte eben so leicht auch die entgegengesetzteste praktische Folge haben, und daß diese nicht ausblieb, beklagt Luther selbst oft genug, und der Verlauf unserer Untersuchungen wird uns noch zahlreiche Beweise davon an die Hand geben. Auch stellen wir nicht in Abrede, daß die Gewißheit bei edeln, zarten, feinfühlenden Gemüthern, wenn je solche derselben sich berühmen könnten, die reichsten Früchte tragen würde; wie berechtigte aber die Ansicht der Reformatoren von der menschlichen Sündhaftigkeit auf dergleichen Seelen zu zählen? Sollte man uns hierauf entgegnen, daß eine jede Lehre mißbraucht werden könne, so läugnen wir Dies nicht, bemerken aber, daß die Wahrheit nie aus sich selbst Veranlassung zum Mißbrauche gibt, daß vielmehr derselbe nur aus der schiefen Stellung hervorgeht, in die sich Jemand zur Wahrheit setzt; wogegen mit einer irrigen Lehre der Mißbrauch nothwendig gegeben ist, und es nur dem Zufalle überlassen bleibt, ob sie Jemanden zum Heile diene. Dieses ist der Fall mit der Lehre, daß wir, ohne sittliche Verpflichtungen einzugehen, durch den Glauben allein der göttlichen Huld theilhaftig würden, Dies ist der Fall mit der gnostischen und protestantischen Gewißheit, und der von derselben vorausgesetzten Lehre von der Prädestination.

4) Marcion war dergestalt von der Hoheit der neutestamentlichen Offenbarung ergriffen, von der Offenbarung Gottes als

des gnädigen, liebevollen und barmherzigen Vaters, daß er deßhalb die Gottheit in Christo für eine wesentlich von der verschiedene hielt, welche die mit Uebeln aller Art angefüllte Welt erschuf, im alten Bunde so strenge Gesetze gab, und genau nach denselben Strafe und Belohnung ausmaaß. In welche Widersprüche Luther Natur und Gnade, Gesetz und Evangelium brachte, haben wir gesehen, und nicht minder, wie er im Erlöser nur den Barmherzigen und Sündenvergebenden anschaute [1]). Marcion, der frömmste unter den Gnostikern, aber auch der, der kaum eine Spur wissenschaftlichen Geistes hatte, nahm an, daß der gütige Gott in Christo sich der Menschen erbarmte, ohne daß er irgend eine Verpflichtung gehabt hätte, sich ihr Schicksal nahe gehen zu lassen, da sie ja einer ihm ganz fremden Schöpfung angehörten, und vergaß, daß es undenkbar sei, wie ihn die Menschen auch nur verstehen, uud mit ihm in Gemeinschaft treten konnten, eben weil sie als vom Demiurgos, einem von Gott unabhängigen Geiste, erschaffene Wesen nichts Gott Verwandtes, ihm Ebenbildliches hatten: in seinem Unverstande glaubte er die Barmherzigkeit Gottes erst recht hervorzuheben, wenn er ihn die ihm an sich fremden, nicht erst durch ihre Schuld fremd gewordenen Geschöpfe erlösen ließe. Aehnlich Luther. Der gefallene Mensch war ihm zufolge nur mehr Sünde, ohne das Ebenbild Gottes, und mit eben dieser Lehre vermeinte er des Heilandes Ruhm zu erhöhen, ohne zu bedenken, daß es unmöglich sei, auf den noch erhöhend einzuwirken, der nichts zu Erlösendes mehr besitzt. Doch diese Parallelen mögen nun geschlossen werden, zumal wir in eine nicht geringe Verlegenheit versetzt würden, wenn wir Luthers ascetische Uebungen mit den Marcionitischen vergleichen müßten. So ganz entgegengesetzte praktische Ergebnisse boten sich aus Theorien dar, welche die innigste Verwandtschaft unter sich haben! Aber auch Prodikus, der ausschweifendste Gesetzesfeind,

---

1) *Tertull.* adv. Marc. l. I. c. 2. Et ita in Christo quasi aliam inveniens dispositionem solius et purae benignitatis et diversae a creatore, facile novam et hospitam argumentatus est divinitatem in Christo suo revelatam.

und die Kainiten hatten ähnliche theoretische Marimen, wie Marcion!

Eine andere Doctrin, mit welcher der Protestantismus eine unverkennbare Verwandtschaft hat, ist der idealistische Pantheismus, von dessen Pflegern durch das ganze Mittelalter hindurch eine nicht minder heftige Opposition gegen die Kirche unterhalten wurde, als von den gnostisch-manichäischen Dualisten. Es gehören hieher Amalrich von Chartres und sein Schüler David von Dinanto mit ihren Anhängern, verschiedene Classen der Bizochen, Lollharden und Begharden, die Brüder und Schwestern des freien Geistes, nebst mehreren Andern. Die Lehre vom Ein und All der Dinge, von der unbedingten Nothwendigkeit alles Dessen, was geschieht, und darum auch des Bösen in der Schöpfung, von der Unfreiheit des Menschen, und daneben der höchsten Freiheit desselben, die immer auch gegen das Sittengesetz sich geltend machte, Gewißheit der Seligkeit (d. h. hier der Rückkehr zu Gott = Auflösung in denselben, was freilich im Pantheismus und in jeder Lehre, die den Menschen göttlichen Wesens sein läßt, nothwendig liegt). Auch Wiclef, der nur die unentschieden vorgetragenen fatalistischen Lehren des Thomas Bradwardin weiter entwickelte, das Böse in seinem Trialogus auf Gott zurückführte, mit Verneinung der menschlichen freien Wahl eine absolute Vorherbestimmung in sein System aufnahm, und auch deßhalb von einer englischen Synode censurirt wurde, gehört hierher.

Luther und Zwingli theilten sich gewissermassen in diese beiden Richtungen, und darin besteht, wenn wir recht sehen, ihre eigentliche Differenz unter sich: Luther nähert sich mehr der manichäisch-gnostischen Weltbetrachtung, Zwingli der pantheistischen. In den allerfrühesten Zeiten der Entgegensetzung Luthers gegen die Kirche verlangte es seine eigenthümliche Demuth, nur dem gefallenen Menschen jegliche Freiheit im Gebiete des Heiligen abzusprechen; im Verlaufe seiner Opposition glaubte er aber diesem Begriffe von Demuth eine weitere Stütze noch dadurch zu gewähren, daß er den Menschen als an sich unfrei darstellte: ein Beweis seines unwissenschaftlichen Geistes; denn durch diese zweite Lehre hob er alles Gewicht der ersteren völlig auf. Es leuchtet jedoch aus

zahlreichen Stellen seiner Schriften hervor, daß ihm die Begründung der menschlichen Demuth und Frömmigkeit durch die tiefe Sündenschuld in Adam bei Weitem die Hauptsache blieb, und daß er sich selbst mitten im Kampfe bereit erwies, diese Grundlage seines Systemes, die wir die christianisirende nennen wollen, allein festzuhalten, und die andere, die wir als die speculative bezeichnen mögen, preiszugeben [1]. Zwingli lehnte sich dagegen beinahe ausschließend auf die letztere, — denn Was er von der Erbsünde und dem Bösen überhaupt vorbrachte, ist kaum beachtenswerth — huldigte ziemlich offen dem Pantheismus, und schloß sich dadurch überhaupt an die Principien der zweiten oben geschilderten mittelalterlichen Opposition gegen die Kirche an. Folgende Darstellung wird näheren Aufschluß gewähren.

Die Grundgedanken seiner Schrift von der Vorsehung sind folgende. Alle Kraft ist entweder eine geschaffene oder ungeschaffene; ist sie ungeschaffen, so ist sie Gott selbst; ist sie geschaffen, so ist sie von Gott geschaffen. Von Gott geschaffen sein heißt aber nichts Anderes, als ein Ausfluß seiner Kraft sein; denn Was immer ist, ist aus ihm, durch ihn und in ihm, ja er selbst. Die geschaffene Kraft ist also nur eine Erscheinung

---

1) *Luther.* de servo arbitr. adv. Erasm. l. c. p. 177. b. Nonne agnoscis? Jam quaero et peto, si gratia Dei desit, aut separetur ab illa vi modicula, quid ipsa faciet? Inefficax (inquis) est, et nihil facit boni. Ergo non faciet, quod Deus aut gratia ejus volet; siquidem gratiam Dei separatam ab ea jam posuimus, quod vero gratia Dei non facit, bonum non est. Quare sequitur, liberum arbitrium sine gratia Dei prorsus non liberum, sed immutabiliter captivum et servum esse mali, cum non possit vertere se solo ad bonum. *Hoc stante, dono tibi, ut vim liberi arbitrii non modo facias modiculam, fac eam angelicam, fac, si potes, plane divinam, si adjeceris tamen hanc illaetabilem appendicem, et citra gratiam Dei inefficacem dicas;* mox ademeris illi omnem vim; quid est vis inefficax, nisi plane nulla vis? Freilich kömmt gleich darauf wieder, wie sich aus diesem Schlusse schon erwarten läßt: Fixum ergo stet . . . nos omnia necessitate, nihil libero arbitrio facere, dum vis liberi arbitrii nihil est, neque facit, neque potest bonum, absente gratia.

der allgemeinen Kraft je in einem neuen Subjecte und neuen Individuum [1]). Der Begriff einer einem geschaffenen Wesen eigenen Kraft ist ebenso unvereinbar mit dem Begriffe von der Gottheit, als mit dem Begriffe eines geschaffenen Wesens, indem ja dieses als ungeschaffen aufgefaßt würde. Frei und sein eigener Gott sein wollen ist demnach identisch, und die Lehre von der Freiheit führt zur Selbstvergötterung und zur Vielgötterei zugleich. Das Prädicat „Freiheit" und das Subject „Geschöpf" heben sich gegenseitig auf, und der Ausdruck „freies Geschöpf" enthält einen Widerspruch.

Er fährt fort: Wie Freiheit als Eigenmacht mit der Allmacht Gottes unverträglich ist, so stellt sich auch der Begriff eines nach eigenem Plane lebenden Geschöpfes als die Weisheit Gottes vernichtend dar: denn Dies hieße Gott zumuthen, daß er nach menschlichen Einfällen und durch geschöpfliche Klugheit gesetzten Handlungen seinen Rathschluß, der nur ewig und darum unveränderlich sein kann, abändere. Der Begriff der göttlichen Vorsehung ist demnach dem Zwingli in jeder Beziehung Eins mit dem eines nothwendigen Geschehens, und ganz folgerichtig hat er mit dem Begriffe der Freiheit des Wollens auch die Freiheit des Denkens aufgehoben [2]).

---

1) *Zwingli* de providentia. Tom. I. fol. 35. a. Quae tamen creata dicitur, cum omnis virtus numinis virtus sit, nec enim quicquam est, quod non ex illo, in illo et per illud, imo illud sit; creata, inquam, virtus dicitur, eo quod in novo subjecto et nova specie universalis aut generalis ista virtus exhibetur. Testes sunt Moses, Paulus, Plato, Seneca. (!!)

2) L. c. Jam si quicquam sua virtute ferretur aut consilio, jam isthinc cessarent sapientia et virtus nostri numinis. Quod si fieret, non esset numinis sapientia summa, qui non comprehenderet ac caperet universa, non esset ejus virtus omnipotens, quia esset virtus libera ab ejus potentia, et idcirco alia. Ut jam esset vis, quae non esset vis numinis, esset lux et intelligentia, quae non esset numinis istius sapientia. Welche Schlüsse eines Reformators! Vor Allem wäre Zwingli'n zu rathen gewesen, seine Logik zu reformiren. Scheinbarer, wiewohl auch ohne wahren Inhalt ist: Immutabilem

Seine Gedanken über das Wesen der geschöpflichen Kräfte entwickelt hierauf Zwingli weiter, indem er sagt: Das Sein aller Dinge sei eben das Sein Gottes, und Gott selbst; denn billige man das Gegentheil, so werde der Begriff des Unendlichen, der Gott zukomme, aufgehoben, indem Etwas, was er nicht sei, neben ihm und ausser ihm noch gesetzt werde [1]). Um seine Vorstellung dem Landgrafen von Hessen zugänglich zu machen, bedient er sich der Vergleichung: gleichwie aus der Erde die Pflanzen und Thiere herauswachsen, und sich, wenn ihr Individualleben wieder aufhöre, in dieselbe zurück auflösen, so verhalte es sich auch mit dem Universum zu Gott, und fügt im Vorbeigehen die tröstliche Bemerkung hinzu, daß hieraus die Unsterblichkeit des Menschen sehr klar einleuchte, indem man sehe, daß Nichts, was je gewesen, ganz aufhören könne zu sein, da es nur zum allgemeinen Sein zurückkehre. Auch konnte er hiebei die Digression nicht unterlassen, daß die pythagoräische Lehre von der Seelenwanderung so ganz grundlos doch nicht sei, und einen recht guten Sinn habe [2]).

Aus allem Dem folgert nun Zwingli weiter, daß es nur Eine Ursache geben könne, und die sogenannten zweiten Ursachen dürften nicht als Ursachen, sondern nur als Mittel und Werkzeuge der ersten, die zugleich die einzige sei, aufgefaßt werden [3]). Hiemit wird nun ganz und gar geläugnet, daß der Mensch das freie Causalitätsprincip einer Reihe von Handlungen werden könne, und

---

autem diximus administrationem ac dispositionem, hanc ob causam, ut et eorum sententiam, qui hominis arbitrium liberum esse adseverant, non undique firmam, et summi numinis sapientiam certiorem ostenderem, quam ut eam eventus ullus latere possit, qui deinde imprudentem cogeret aut retractare aut mutare consilium.

1) L. c. fol. 355. b. Cum autem infinitum, quod res est, ideo dicatur, quod essentia et existentia infinitum sit, jam constat extra infinitum hoc Esse nullum esse posse . . . . fol. 356. Cum igitur unum ac solum infinitum sit, necesse est praeter hoc nihil esse.

2) L. c. Sed hanc sententiam paulo φιλοσοφικώτερον tractatam . . exemplo . . . confirmabimus etc.

3) L. c. fol. 358. b.

erscheint derselbe völlig als ein unbedingt leidendes Werkzeug, als eine lebendige Maschine, die nie handelt, die immer nur in Bewegung gesetzt wird, und weder des Guten, noch des Bösen fähig ist. So weit Zwingli, der Luthers Lehre von der menschlichen Unfreiheit nur auf ihre Grundlagen zurückführte. Oft haben wir in unsern Tagen die sogenannten orthodoxen protestantischen Theologen bewundert, wenn gerade sie sich neueren philosophischen und theologischen Systemen entgegensetzten, welche nur eine consequente Durchführung der Principien der Reformatoren enthielten. So wenig kannte die protestantische Orthodoxie sich selbst! Bei allen Abweichungen in Einzelheiten ist mir Schleiermacher der einzige ächte Jünger der Reformatoren.

Viertes Capitel.

Gegensätze in der Lehre von den Sacramenten.

§. 28.

Lehre der Katholiken von den Sacramenten überhaupt.

Die Lehre von den Sacramenten lassen wir unmittelbar nach der Darstellung der beiderseitigen Betrachtungsweise von der Rechtfertigung folgen, da diese, nach dem Ausdrucke der Synode von Trient, mittels der Sacramente theils in uns eintritt, theils durch dieselben wächst und vollendet wird, und wenn sie verloren ist, durch dieselben wieder erneuert wird[1]). Wir beginnen auch hier mit dem Vortrage der katholischen Lehre. Vor allem ist der Begriff von den Sacramenten im Allgemeinen festzustellen, sodann insbesondere der Zweck ihrer Einsetzung, hierauf die Art und Weise, wie sie die Gnade mittheilen, zu entwickeln, und endlich die Zahl derselben zu bezeichnen.

Das Sacrament wird vom tridentinischen Katechismus als ein sinnliches Zeichen beschrieben, das in Kraft göttlicher Anordnung Uebersinnliches, Heiligkeit und Gerechtigkeit nämlich,

---

1) *Concil. Trident.* Sess. VII. decret. de sacram.

nicht nur veranschaulicht, sondern auch bewirkt [1]). Hiebei macht dasselbe Lehrbuch auf den Unterschied aufmerksam, der nach der angeführten Begriffsbestimmung zwischen einem Sacramente und einem Bilde oder dem Kreuzeszeichen und dergleichen statt findet.

Ueber den Zweck ihrer Einsetzung verbreitete sich derselbe Katechismus in folgender Weise. Erstens bedürfe der Mensch, als ein zum Theil der Sinnenwelt selbst auch angehöriges Wesen, eines aus derselben entlehnten Bildes, um Dessen, was in seinem übersinnlichen Theile vorgehe, bewußt zu werden und es festzuhalten. Er fügt hinzu, wenn der Mensch nur Geist wäre, so würden die die Gerechtigkeit und Heiligkeit bewirkenden Gotteskräfte auch keiner sinnlichen Vermittelung bedürfen. Zweitens stellt er die Sacramente als Unterpfänder des göttlichen Willens in Bezug auf die Menschen, als Versicherungszeichen der Wahrhaftigkeit der Verheißungen Gottes dar. Nur schwer, sagt der Katechismus, lasse sich der Mensch zum Glauben bestimmen; daher habe sich Gott schon im alten Testamente neben dem Worte sinnlicher Zeichen bedient, um den Menschen im Vertrauen auf die göttliche Zusage zu stärken; deßgleichen seien nun auch von Christus solche Zeichen angeordnet worden, um den Menschen als Unterpfand der Vergebung der Sünde, der himmlischen Gnade und der Gemeinschaft des heiligen Geistes zu dienen. Drittens werden die Sacramente als die Kanäle (quasi alveus) begriffen, durch welche die Kraft, die aus dem Leiden Christi strömt, die Gnade, die uns der Heiland verdient hat, besondert, und einem Jeden einzel zugewendet wird, um durch Hülfe derselben die Gesundheit der Seele wiederherzustellen, oder zu befestigen. Viertens, bemerkt der Katechismus, seien sie als äussere Kenn- und Bekenntnißzeichen der Gläubigen zu betrachten. Folgender Gedanke endlich, der diese Darstellung des genannten Lehrbuches beschließt, ist weit tiefsinniger und geistreicher, als er auf den ersten Anblick erscheinen mag, der Gedanke nämlich, daß die Sacramente zur

1) Quare, ut explicatius, quid sacramentum sit, declaretur, docendum erit, rem esse sensibus subjectam, quae ex Dei institutione sanctitatis et justitiae tum significandae tum efficiendae vim habet.

Pflege der christlichen Frömmigkeit um so mehr beitragen, als sie so recht geeignet seien, den Hochmuth durch die Betrachtung zu demüthigen, daß der Mensch, der sich der Knechtschaft der unteren Welt schmachvoll überantwortet habe, nun auch ihrer Vermittelung bedürfe, um sich über sie wieder zu erheben. Der falsche Spiritualismus, der sich, wie einen bedeutenden Theil des Mittelalters hindurch, so auch zur Zeit der Reformation allenthalben aussprach, und geltend zu machen versuchte, hätte sich schon durch die ernste Beherzigung der großen, niederdrückenden Wahrheit, die dieser Gedanke enthält, allein zum Bewußtsein seiner ganzen Verirrung erheben können [1]).

Was nun die Art betrifft, in der das Sacrament die heiligmachende Gnade uns zuwendet, so wird in der katholischen Kirche gelehrt, es wirke in uns, vermöge seines Charakters, als einer von Christus zu unserem Heile bereiteten Anstalt (ex opere operato, scl. a Christo, anstatt quod operatus est Christus [2]), d. h. die Sacramente überbringen eine vom Heiland uns verdiente göttliche Kraft, die durch keine menschliche Stimmung, durch keine geistige Verfassung und Anstrengung verursacht werden kann, sondern von Gott um Christi willen schlechthin im Sacramente gegeben wird. Allerdings muß sie der Mensch empfangen und deßhalb empfänglich sein, was sich in der Reue und dem Schmerz über die Sünde, in der Sehnsucht nach göttlicher Hülfe und dem vertrauensvollen Glauben ausspricht; allein er vermag sie nur zu empfangen, und darum nur empfänglich zu sein. Es wird demnach durch diese Lehre die Objectivität der göttlichen Gnade festgehalten, und verhindert, die Wirkungen des Sacra-

1) L. c. p. 167. Die ganze Darstellung des Katechismus ist aus den Lehrbüchern der mittelalterlichen Theologen, z. B. aus Hugo von Sanct Victor, Alexander von Hales, Bonaventura und *Thom. Aquin.* Summ. tot. theolog. P. III. Q. LXI. Art. I. p. 276. genommen.

2) *Concil. Trid.* Sess. VII. c. VIII. Si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit.

mentes ganz in das Subjective herabzuziehen, und den Wahn zu nähren, als bestünden dieselben blos in einem logisch-moralischen Effecte, in den menschlichen Gefühlen, Betrachtungen und Entschlüssen, die bei ihrem Empfange, etwa wie bei dem Anblicke eines Gemäldes, das Christum den Leidenden darstellt, angeregt werden, oder dem Empfangen vorangehen. Diese menschliche Thätigkeit ist, bei den zu taufenden Kindern ausgenommen, nothwendig; allein sie ist nicht die in dem Sacramente verheißene göttliche Gnade, und verdient dieselbe auch nicht; vielmehr werden die religiösen Kräfte des menschlichen Geistes durch das Sacrament in eine neue Bewegung gesetzt, indem dessen göttlicher Inhalt die Seele des Menschen befruchtet, neu belebt, mit Gott in die innigste Gemeinschaft setzt, und mit allen Menschen fortwirkt, die sich nicht unempfänglich erweisen, oder, wie sich das Concilium ausdrückt, die kein Hinderniß in den Weg legen [1]. Die

---

1) *Conc. Trid.* l. c. can. VI. Si quis dixerit, Sacramenta novae legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum etc. anathema sit. Besonders gut, wie gewöhnlich in dogmatischen Untersuchungen, drückt sich Bellarmin aus de sacramentis l. II. c. 1. Tom. III. p. 108—109. «Igitur ut intelligamus, quid sit opus operatum, notandum est, in justificatione, quam recipit aliquis, dum percipit sacramenta, multa concurrere, nimirum ex parte Dei, voluntatem utendi illa re sensibili; ex parte Christi, passionem ejus; ex parte ministri, voluntatem, potestatem, probitatem; *ex parte suscipientis voluntatem, fidem et poenitentiam;* denique ex parte sacramenti, ipsam actionem externam, quae consurgit ex debita applicatione materiae et formae. Caeterum ex his omnibus id, quod active et proxime et instrumentaliter efficit gratiam justificationis, est sola actio illa externa, quae sacramentum dicitur, et haec vocatur opus operatum, accipiendo passive (operatum), ita ut idem sit sacramentum conferre gratiam ex opere operato, quam conferre gratiam ex ipsius actionis sacramentalis a Deo ad hoc institutae, non ex merito agentis, vel suscipientis. Nun wird all das Gesagte begründet, und in Betreff des vom Minister Gesagten, blos seine voluntas als nothwendig dargestellt, dann fortgefahren: Voluntas, fides et poenitentia in suscipiente adulto necessario requiruntur, ut dispositio-

Lehre von der Rechtfertigung, nach welcher die göttliche Thätigkeit der menschlichen vorangeht, und beide sodann, im Falle die letztere nicht hartnäckig widerstrebt, ein und dasselbe gottmenschliche Werk setzen, wiederholt sich demnach auch hier; und schon aus dem allgemeinen Verhältnisse, welches nach der katholischen Lehre zwischen Gnade und Freiheit statt findet, hätte begriffen werden können, daß das opus operatum nicht blos eine göttliche Thätigkeit setzt, und eine Thatlosigkeit des Menschen einschließe [1]).

Daß die Katholiken sieben Sacramente zählen, bedarf keiner weiteren Ausführung, wohl aber verdient noch mit einem Worte angedeutet zu werden, daß die Katholiken von keinem Sacramente behaupten, daß sein Empfang zur Seligkeit ganz unbedingt nothwendig sei; so genügt z. B. die sehnsuchtsvolle, aber wegen unüberwindlicher äusserer Hindernisse nicht zu befriedigende Begierde eines Katechumenen, getauft zu werden. Gott, der die eine Weise, uns seine Gnade mitzutheilen, frei gewählt hat, kann sich auch einer andern bedienen: aber dem Menschen steht es nicht zu, die von Christus dargebotenen Heilsmittel nach Will-

nes ex parte subjecti, non ut causae activae; non enim fides et poenitentia efficiunt gratiam sacramentalem, neque dant efficaciam sacramenti, sed solum tollunt obstacula, quae impedirent, ne sacramenta suam efficaciam exercere possent, unde in pueris, ubi non requiritur dispositio, sine his rebus fit justificatio. Exemplum esse potest in re naturali. Si ad ligna comburenda primum exsiccarentur ligna, deinde excuteretur ignis ex silice, tum applicaretur ignis ligno, et sic tandem fieret combustio; nemo diceret, causam immediatam combustionis esse siccitatem, aut excussionem ignis ex silice, aut applicationem ignis ad ligna, sed solum ignem, ut causam primariam, et solis calorem seu calefactionem, ut causam instrumentalem.

1) Man vergleiche besonders Sess. VI. cap. VI. von der Taufe, und Was unten von der Buße gesagt werden wird. — Uebrigens bringen viele Theologen mit Bellarmin in der angeführten Stelle, mit der Lehre vom opus operatum auch die in besondere Verbindung, daß es nicht die Tugend und die Frömmigkeit des Ausspenders der Sacramente sei, wodurch die Wirksamkeit derselben bedingt werde

führ abzulehnen, und einen andern Gnadenweg vorzuziehen; Dies würde einen recht groben Hochmuth voraussetzen, und eine strafwürdige Verachtung göttlicher Anordnungen sein. Ein Spiritualismus dieser Art ist bei aller Feinheit Nichts weiter, als eine rohe fleischliche Anmaßung.

§. 29.

Lutherische Lehre von den Sacramenten überhaupt. Folgen dieser Lehre.

Im Beginne der Reformation sprachen sich Luther und Melanchthon im schroffsten Gegensatze zu den Katholiken aus, wovon der innere Grund lediglich in ihrer einseitigen Auffassung der Rechtfertigung des Menschen vor Gott zu suchen ist. Dadurch wurde vor Allem die Mittheilung wirklich heiligender Kräfte mittels der Sacramente in den Hintergrund, ja wohl auch ganz und gar in Abrede gestellt, gleich als fürchteten sich die Reformatoren geheiligt zu werden. Das Höchste, wozu sie sich erheben konnten, war die einseitige Auffassung derselben unter dem Gesichtspuncte des Unterpfandes für die Wahrhaftigkeit der göttlichen Verheißung, die Sünden zu vergeben; die Bestimmung der Sacramente sollte demnach keine andere sein, als den gläubigen Empfänger gewiß zu machen, daß ihm seine Sündenschuld erlassen sei, und ihn sonach zu trösten und zu beruhigen. Da nun die Sacramente nicht als Gnadenmittel betrachtet wurden, die eine innerlich heiligende Kraft überbringen, dem Menschen darbieten, so wurde nothwendig alle Wirkung derselben auf die subjective Thätigkeit bei ihrem Empfange eingeschränkt und behauptet, der Genuß derselben sei nur in so weit von Früchten begleitet, als der Glaube an die Sündenvergebung statt finde.

Hiemit wurde demnach Erstens das opus operatum, der objective Charakter dieser Heilsmittel nothwendig verworfen, und Alles ins Subjective herabgezogen. Einen zweiten Gegensatz aber rief, dem Gesagten zufolge, der lutherische Begriff vom Sacramente insofern hervor, als die Katholiken, denen Sündenvergebung und Heiligung Ein göttlicher Act ist, auch unter der

mittels der Sacramente zu bewirkenden oder zu erhöhenden Rechtfertigung Beides zugleich verstehen: indem der Mensch durch den rechten Gebrauch der Sacramente geheiligt wird, werden ihm auch die Sünden vergeben, oder, wenn diese schon vergeben sind, die heiligende Gnade vermehrt; wogegen den Reformatoren, deren System überall gar zu einseitig die Sündenvergebung hervorhebt, auch die Sacramente nur als Bestätigungsmittel des Glaubens an dieselbe dienen mußten. Melanchthon verräth in der ersten Ausgabe seiner loci theologici [1]) nicht einmal eine Ahnung einer umfassenderen und tieferen Vorstellung von den Sacramenten, als die eben entwickelte; und Luther [2]) hebt in seiner Schrift von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche eben auch keine andere hervor.

In Betreff des Unterschiedes der alttestamentlichen Symbole von den neutestamentlichen Sacramenten pflegten die katholischen

---

1) P. 46. Apparet, quam nihil sacramenta sint, nisi fidei exercendae μνημόσυνα. p. 141. u. ff. Nostra imbecillitas signis erigitur, ne de misericordia Dei inter tot insultus peccati desperet. Non aliter atque pro signo favoris divini haberes, si ipse tecum coram colloqueretur, si peculiare aliquod pignus misericordiae, qualecunque miraculum tibi exhiberet: decet de his te signis sentire, ut tam certo credas, tui misertum esse Deum, cum beneficium accipis, cum participas mensae domini, quam crediturus tibi videris, si ipse tecum colloqueretur Deus, aut aliud quidquam ederet miraculi, quod ad te peculiariter pertineret. Fidei excitandae gratia signa sunt proposita. — Probabilis et illi voluntatis sunt, qui symbolis seu tesseris militaribus haec signa comparaverunt, quod essent notae *tantum,* quibus cognosceretur, ad quos pertinerent promissiones divinae.

2) Opp. Jen. Tom. III. fol. 266. b. Omnia Sacramenta ad fidem alendam sunt instituta. 289. b. Error enim est Sacramenta novae legis differre a sacramentis veteris legis penes efficaciam significationis. 287. Ita nec verum esse potest, sacramentis inesse vim efficacem justificationis seu esse signa efficacia gratiae. Haec enim omnia dicuntur in jacturam fidei, ex ignorantia promissionis divinae. Nisi hoc modo efficacia dixeris, quod si adsit fides indubitata, certissime et efficacissime gratiam conferunt.

Theologen zu lehren, die ersteren theilten keine rechtfertigende, in wirkliche Lebensgemeinschaft mit Gott versetzende Kraft mit, wohl aber die letzteren. Da nun die Protestanten die Rechtfertigung und Heiligung getrennt wissen wollten, und jene nur durch den Glauben bedingt sein lassen, so konnten sie dieser Bestimmung begreiflich ihren Beifall nicht geben; Was hinderte sie indeß festzusetzen, daß unsere Heilsmittel die Träger wahrhaft heiligender Kräfte seien, Was von den jüdischen nicht gesagt werden kann? Melanchthon aber schreibt: „die Beschneidung ist Nichts, so ist auch die Taufe Nichts, die Gemeinschaft des Tisches des Herrn ist Nichts, sie sind vielmehr Zeugen und σφραγίδες des göttlichen Willens gegen dich; durch sie wird dein Gewissen sicher, wenn es an der Gnade, an dem Wohlwollen Gottes gegen dich zweifelte.“ Hier ist die Taufe und das heilige Abendmahl mit der Beschneidung in eine unterschiedslose Classe geworfen, und jene sind nur Bundeszeichen gleich dieser. Melanchthon drückt sich jedoch noch bestimmter aus; er vergleicht die Sacramente des neuen Bundes mit den Zeichen, die dem Gideon gegeben wurden, um ihn des zu erkämpfenden Sieges gewiß zu machen. Hiebei ist jedoch der Vergleichungspunct, den Melanchthon festgehalten wissen will, nicht zu verrücken; er will nicht sagen, daß die Sacramente uns in derselben Weise ein Siegeszeichen über unseren Feind, das Böse nämlich, sein sollen, wie dem Gideon das ihm gegebene Unterpfand die Gewißheit gewährte, daß er die Widersacher des Volkes Gottes überwinden werde; nein, nur in der abstracten Gewißheit liegt dem Melanchthon das Aehnliche. Hier bezieht sie sich aber darauf, daß Israel siegreich aus dem bevorstehenden Kampfe hervorgehen werde, dort, daß wir Trost schöpfen sollen, wenn wir auch in dem Kampfe unterliegen. Eine so dürftige Betrachtungsweise der Sacramente führte nothwendig zur Ansicht, daß dieselben nur durch den Glauben an die göttliche Verheißung der Sündenvergebung wirken.

Erst im Verlaufe der Streitigkeiten mit den Schwarmgeistern, wie sich Luther ausdrückte, oder mit den Sacramentirern, näherten sich die wittenbergischen Reformatoren der Kirchenlehre wieder. Schon die augsburgische Confession drückt sich, obgleich an sich

unbestimmt genug, doch immerhin in der Weise aus, daß sich die Katholiken bei den späteren Verhandlungen ziemlich zufrieden damit bezeigten. Die Apologie ist noch klarer, indem sie mit dürren Worten sagt, daß das Sacrament eine von Gott angeordnete Ceremonie oder ein Werk sei, in welchem uns das veranschaulicht werde, was die der Ceremonie angeknüpfte Gnade darbiete [1]).

Allmählig nahmen aber die Lutheraner stillschweigend den ganzen Begriff des opus operatum wieder auf, obschon sie sich bis auf den heutigen Tag dagegen erklären, Was ihnen freilich nur dadurch möglich wird, daß sie mit dem Ursprung der lutherischen Entgegensetzung gegen dasselbe unbekannt zu sein scheinen, und zugleich dem katholischen Begriffe von ihm eine willkührliche Bedeutung unterschieben [2]). Es konnte allmählig gar kein bedeutender in der Sache gelegener Unterschied mehr hervorgehoben werden; da aber doch ehedem zwischen Katholiken und Protestanten gestritten wurde, und die späteren Protestanten die Mißgriffe der ersten nicht zugestanden, sah man sich genöthigt, Differenzen zu erfinden. Schon Chemnitz gab Luthers ursprüngliche Lehre sehr entstellt wieder, und wollte durchaus nicht bekennen, daß der-

---

1) *Confess. August.* Art. XIII. De usu sacramentorum docent, quod sacramenta instituta sint, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita. Itaque utendum est sacramentis, ita ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur. *Apolog.* p. 178. Sacramenta vocamus ritus, qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiae. p. 206. Sacramentum est ceremonia vel opus, in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa ceremoniae gratia.

2) Marheineke gesteht dies wenigstens, und sagt, der Unterschied der Confessionen bestehe lediglich darin, daß die Katholiken lehren, sacramenta *continere* gratiam, die Protestanten dagegen, sacramenta *conferre* gratiam. Die Katholiken bedienen sich beider Ausdrücke, wie aus dem Bisherigen zu ersehen. Inwiefern aber das continere gar nicht auf den protestantischen Begriff passen soll, wird das *in*, *sub* et *cum* pane deutlich machen!

selbe einer so einseitigen Betrachtungsweise von den Sacramenten gehuldigt habe, und gab sich nur die Mühe, die Scholastiker, namentlich den Gabriel Biel, zu mißhandeln, um Luthers Abweichungen von sich selbst in den Augen ununterrichteter Leser zu verbergen [1]).

Inzwischen hatte die ursprüngliche Ansicht Luthers von den Sacramenten sehr bedeutende Folgen, obschon sie blos, wie die bald wieder eingetretene Berichtigung lehrt, aus leichtsinnigem Oppositionsgeiste und Mangel an ernster Ueberlegung hervorgegangen war. Da nämlich die genannten Heilsmittel durch ihren symbolischen Charakter nur den Glauben an die Sündenvergebung stärken und befestigen sollten, so mußte nothwendig die Zahl der altkirchlichen Sacramente vermindert werden; denn Jedermann begreift auf den ersten Augenblick, daß die Ehe nicht mehr unter dieselben gezählt werden konnte, da sie wahrhaft nicht zu dem Zwecke eingesetzt ist, um als Unterpfand der Sündenvergebung zu dienen. Auch der Ordo und seine Bedeutung konnte nicht mehr gewürdigt werden, indem derselbe eben so wenig die Bestimmung hat, den Glauben des Ordinanden, daß ihm seine Sünden erlassen seien, zu nähren und zu pflegen [2]); mit einem Worte: die Siebenzahl wurde im Widerspruche mit der Schriftlehre und der begründetsten Tradition der katholischen und orthodox griechischen Kirche, ja selbst der Nestorianer und Monophysiten, die sich schon vor vierzehn hundert Jahren von der Gemeinschaft der erst genannten Kirchen getrennt haben, auf die Zweizahl herabgesetzt, und blos noch die Sacramente der Taufe und des Abendmahls beibehalten, wiewohl nicht einmal mehr diese Zweizahl begriffen werden kann. Die Firmung sollte nur

---

1) *Chemnit.* Exam. P. II. p. 39 seq. Seine Verdrehungen weißt Bellarmin de Sacramentis l. II. c. 1. l. l. p. 110 seq. recht gut nach.

2) *Melancht.* loc. theolog. p. 157. Matrimonium non esse institutum ad significandam gratiam, (gratia ist hier nur göttliche Sündenvergebung) non est quod dubitemus. Quid autem in mentem venit iis, qui inter signa gratiae ordinem numerarunt? Cum non aliud sit ordo, quam deligi ex ecclesia eos, qui docent etc.

eine Wiederaufnahme der Taufe sein, und das Abendmahl, welches auch nur als Unterpfand der Sündenvergebung betrachtet ward, die Stelle der letzten Oelung vertreten, da man in der Todesgefahr am meisten der Versicherung der verzeihenden Barmherzigkeit bedürfe. Von der Buße muß noch besonders gesprochen werden[1]). Umgekehrt leuchtet ein, wie der Katholik, der den Gläubigen nicht vorzugsweise unter dem einseitigen Gesichtspuncte auffaßt, daß er jener Mensch sei, welcher um Christi willen Nachlaß der Sünde erlangt habe, sondern unter dem lebendig Gläubigen zugleich den von der Sünde selbst erlösten und mit Geist und Sinn gottgeweihten Menschen sich denkt, eines Kreises von Sacramenten bedarf, der alle wichtigen Momente seines Lebens umschließt, so daß in jedem derselben die Betrachtungsweise seiner ganzen irdischen Pilgerbahn wiederkehrt, die höhere Beziehung eines jeden Abschnittes derselben auf die Erlösung in Christo sinnbildlich ausdrückt, und zugleich die göttliche Kraft, die zu dessen Beginne und Verlaufe erforderlich ist, verbürgt und wirklich mittheilt.

Die Eine Verschlungenheit des Menschen mit der niedern, seit Adams Ungehorsam dem Fluche unterworfenen, Welt offenbart sich auf die mannichfaltigste Weise; eben so mannichfaltig sind dagegen auch die Arten, in welchen wir in und durch die Gemeinschaft mit Christus wieder in eine höhere Weltordnung eingereiht

---

1) *Melancht.* l. l. p. 156. Signum gratiae certum est participatio mensae, hoc est, manducare corpus Christi et bibere sanguinem. Sic enim ait . . . quoties feceritis facite in memoriam mei. Id est: cum facitis, admoneamini Evangelii, seu remissionis peccatorum . . . . Est autem significatio hujus sacramenti, confirmare nos toties, quoties labescunt conscientiae, quoties de voluntate Dei erga nos dubitamus. (d. h. so oft wir zweifeln, ob es Gott ernst sei, uns die Sünden zu vergeben.) Id cum alias saepe, tum maxime, cum moriendum est, accidit . . . Unctionem arbitror esse eam, de qua Marci VI. . . . . (Jakob V, 14. fiel ihm nicht ein!) Sed ea signa esse tradita, ut certo significent gratiam, non video. (Als wenn es nicht bei Jakobus ausdrücklich hieße: κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ.)

werden [1]. Werden wir durch die irdische Zeugung und Geburt in den allgemeinen, zerrütteten Weltzusammenhang versetzt, so

---

1) *Thom. Aquin.* Summ. P. III. q. LXV. art. I. p. 296. wirft sich ein: Videtur quod non debeant esse septem sacramenta. Sacramenta enim efficaciam habent ex virtute divina et ex virtute passionis Christi. Sed una est virtus divina et una Christi passio: una enim oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos. Unter Anderem erwiedert er hierauf: Dicendum, quod sacramenta ecclesiae ordinantur ad duo, scilicet ad perficiendum hominem in his, quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem christianae vitae, et etiam in remedium contra defectum peccati. Utroque autem modo convenienter ponuntur septem sacramenta. Vita enim spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem, sicut et caetera corporalia conformitatem quandam spiritualium habent. In vita autem corporali dupliciter aliquis perficitur. Uno modo quantum ad personam propriam, alio modo per respectum ad totam communitatem societatis, in qua vivit; quia homo naturaliter est animal sociale. Respectu autem sui ipsius perficitur homo in vita corporali dupliciter. Uno modo per se, acquirendo scilicet aliquam vitae perfectionem: alio modo per accidens, scilicet removendo impedimenta vitae, puta aegritudines vel aliquid hujusmodi. Per se autem perficitur corporalis vita tripliciter. Primo quidem per generationem, per quam homo incipit esse et vivere. Et loco hujus in spirituali vita est baptismus, qui est spiritualis regeneratio: secundum illud ad Titum III. Secundo, per augmentum, quo aliquis perducitur ad perfectam quantitatem et virtutem. Et loco hujus in spirituali vita est confirmatio, iu qua datur sanctitas ad robur. Unde dicitur discipulis jam baptizatis, Luc. ult.: «Sedete in civitate, quoadusque induamini virtute ex alto.» Tertio per nutritionem, qua conservatur in homine vita et virtus. Et loco hujus in spirituali vita est Eucharistia, unde dicitur Joannis VI. Nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Et hoc quidem sufficeret homini, si haberet et corporaliter et spiritualiter impassibilem vitam. Sed quia homo incurrit interdum et corporalem infirmitatem et spiritualem, scilicet peccatum, ideo necessario est homini curatio ab infirmitate. Quae quidem est duplex, una quidem est sanatio, quae sanitatem restituit. Et loco hujus in spirituali vita est poenitentia, secundum illud Psalmi: «sana animam meam, quia peccavi tibi.» Alia

tritt uns dieser bei reifenden Jahren in immer mehr sich vereinzelnden Beziehungen und bestimmteren Gestaltungen entgegen, und Was durch die Geburt im Keime gegeben ist, wird nun entwickelt und eben dadurch verwirklicht und bekräftigt. Aber immer fester fühlt sich der Mensch ergriffen von den Gesetzen dieser Welt; sie umstrickt ihn mit stets wachsender Kraft, und er geht nun mit einem Wesen seiner Gattung in geschlechtlich-irdischer Liebe den engsten Bund ein, eben so frei entschlossen, als auf eine geheimnißvolle Weise genöthigt, für die Fortdauer der Gattung und damit der gesammten niederen Weltordnung Sorge zu tragen. Zugleich wird er hiedurch thätiges und mitzählendes Glied des Staates, eines größern, aber immer beschränkten Kreises von Menschen, die in der Regel ursprünglich Alle einem Patriarchen entsprossen, durch Entgegensetzung gegen andere Familienverbindungen in eigenthümliche Schicksale eingegangen sind, dadurch einen besonderen Charakter eingeprägt erhielten, und in gemeinsamer Ordnung zu gegenseitigem Schutze sich in dieser Entgegensetzung mit allen dadurch bedingten besonderen Interessen behaupten. Beginnt, wenn einmal der Mensch der Welt gegeben ist, alles übrige hier noch Berührte in einem mehr oder weniger

---

autem est restitutio valetudinis pristinae per convenientem diaetam et exercitium. Et loco hujus in spirituali vita est extrema unctio, quae removet peccatorum reliquias et hominem paratum reddit ad finalem gloriam, unde dicitur Jac. V. . . . . Perficitur autem homo in ordine ad totam communitatem dupliciter. Uno modo per hoc, quod accipit potestatem regendi multitudinem seu exercendi actus publicos. Et loco hujus in spirituali vita est sacramentum ordinis, secundum illud Heb. VII., quod sacerdotes hostias offerunt non tantum pro se, sed etiam pro populo. Secundo quantum ad naturalem propagationem: quod fit per matrimonium tam in corporali quam in spirituali vita, ex eo quod non solum est sacramentum, sed naturae officium. Ex his etiam patet sacramentorum numerus, secundum quod ordinantur contra defectum peccati. Nam baptismus ordinatur contra carentiam vitae spiritualis: confirmatio contra infirmitatem animi, quae in nuper natis invenitur. Eucharistia contra labilitatem animi ad peccandum: poenitentia contra actuale peccatum, post baptismum commissum etc.

bestimmten Momente im Verlaufe seiner Lebensgeschichte, so zieht sich dagegen Anderes durch alle Momente derselben hindurch; die Selbsterhaltung bildet den Mittelpunct des irdischen Strebens, das in der Sorge für die Nahrung sich zusammendrängt. So sehr du indeß dich auch abmühest, durch immer neues Einsammeln irdischer Kräfte dein irdisches Dasein stets von Neuem zu gewinnen: der Samen des Todes drängte sich schon in den ersten Keim deines Lebens ein, kündet sein Dasein selbst in der Mitte der heitersten Entwickelung leiblicher Blüthe an, erstarkt immer mehr, und überwältigt zuletzt das Leben selbst. So entwickelt sich in mannichfaltig abwechselndem, dem Irdischen zugewandten Thun und Leiden, sich Freuden und Trauern unabweisbar aus dem Anfang das Ende, durch Krankheiten verschiedener Art schon angedeutet, und der aus Staub und Asche Entstandene löst sich wieder in dieselben auf.

Dieser niederen Ordnung der Dinge stellt nun die Kirche in Kraft des an sie ergangenen Auftrages Christi durchweg eine höhere gegenüber, nicht um jene zu vernichten, sondern in die Erlösung aufzunehmen, und zu verklären, und alle Momente des irdischen und sündhaften Daseins durch Himmlisches zu läutern, das Menschliche, wie es durch Adam sich gestaltet hat, wieder ins Göttliche, und die Zeit in die Ewigkeit zu erheben. Symbolische Zeichen bringen dem Sinne die höhere Welt nahe, zugleich mittheilend aus dieser die Kraft für sie. An die sündbefleckte Geburt für die Erde schließt sich die geistliche Wiedergeburt für den Himmel an; an den Moment, in welchem die allgemeinen Entwickelungen und Gefahren des Weltlebens auch das einzele Individuum fester zu umschlingen und ernster zu ergreifen drohen, die Kräftigung des Geistes durch den Geist von Oben, um den bevorstehenden heißen Kampf würdig zu bestehen. Die irdische Geschlechtsverbindung, so geeignet den Menschen in den untersten Tiefen des Erdenlebens umkommen zu lassen, wird zur himmlischen, und die aller dauernden Einigung widerstrebende Sinnlichkeit in Christo dem Herrn gebändigt, und dienstbar dem unauflöslichen Vereine der Geister. Geht der Mensch durch die Ehe zugleich in einen näheren Verband mit dem irdisch beschränkten

Staatsleben ein, so steht derselben eine sinnbildliche Handlung gegenüber, welche, indem sie Centralorgane für den Verband der Gläubigen als solcher weihet, es möglich macht, daß alle diese sich als Glieder eines allumfassenden göttlichen Reiches auf Erden betrachten, welches, unterschieden von den irdischen beschränkten Reichen, alle diese durchdringen und mit seinem Geiste beleben soll, gleichwie das religiös-kirchliche Leben des Einzelen sein irdisch-bürgerliches. Ist die Ehe die Bedingung nicht nur der Staaten, sondern des ganzen irdischen Lebens und seiner geordneten Entwickelung, so auch die Priesterweihe des gesammten kirchlichen Lebens und aller übrigen Sacramente. Der irdischen Nahrung und vergänglichen Speise gegenüber wird das Himmelsbrod geboten zum, das ganze Leben hindurch fortwährenden, geistlichen Genusse, so daß der Tisch des Herrn in derselben Weise den Mittelpunct des Gottesdienstes und des religiösen Lebens bildet, wie der Tisch des Hausvaters den Mittelpunct des Erdendienstes und des bürgerlichen Lebens. Blickt in gewaltsamen Störungen des leiblichen Organismus der Feind des zeitlichen Lebens sichtbar durch, so bietet Stärke und Kraft die Salbung dar, mahnend, daß jeden Falles der eigentliche Mensch durch höhere Kraft gerettet werde, was besonders bei nahender Auflösung des Bandes zwischen Geist und Leib seine Wirkung nicht verfehlt. Die heilige Handlung, die dem der Kirche schon einverleibten, schwerer gefallenen, aber zurückkehrenden Sünder gewidmet ist, läßt sich nicht als normales Moment in der Geschichte des geistlichen Lebens begreifen, weil sonst der Fall nach der Wiedergeburt selbst als ein unvermeidlicher und nothwendiger zur Ansicht käme, d. h. keine Sünde wäre; sie ist aber doch von Gottes Barmherzigkeit als ausserordentliches Gnadengeschenk angeordnet, so daß die Siebenzahl der Sacramente erfüllt wird.

Der Protestantismus verzweifelt an der Möglichkeit, das Irdische vom Himmlischen ganz durchdringen zu lassen, und Jenes nur in Diesem anzuschauen, weßwegen er nicht nur die Lehre von den sieben Sacramenten als eine menschliche Anmaßung, die gegen eine unvermeidliche Nothwendigkeit anrennen will, zu verwerfen genöthigt war, sondern auch noch die von ihm beibehal-

tenen zwei nur der Festhaltung der Lehre von der Sündenvergebung in dem nicht zu bändigenden fleischlichen Leben widmete.

§. 30.

Fernere Folgen der ursprünglichen lutherischen Vorstellung von dem Wesen des Sacramentes.

Daß die Kindertaufe nach der protestantischen Ansicht von den Sacramenten ein völlig unbegreiflicher Act sei, ist keinem Zweifel unterworfen: wenn nur durch den Glauben das Sacrament wirkt, von welchem Werthe mag es einem bewußtlosen Kinde sein? Die Wiedertäufer, gegen welche sich Luther so sehr ereiferte, zogen aus den Prämissen, die er gegeben hatte, nur ganz einfache Folgerungen, und konnten deßhalb durch ihn, ohne Untreue gegen seine Ansicht, auch nicht widerlegt werden.

Deßgleichen dürfte es auch nicht schwer sein, zur Einsicht zu gelangen, daß bei solchen Vorstellungen nicht der mindeste Grund vorhanden war, eine wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahle anzunehmen. Denn sollte das Abendmahl, wie Luther sagte, nur ein Unterpfand der Sündenvergebung sein, so ist in keiner Weise abzusehen, wozu Christus selbst gegenwärtig sein sollte. Das nackte Brod und der nackte Wein leisteten Alles, was von dem Sacramente erwartet wurde. So wenig Gott in dem Regenbogen, welcher als das Unterpfand der Verheißung, daß keine Wasserfluth mehr die Bewohner der Erde vernichten solle, einer kindlichen Welt vorgestellt wurde, persönlich gegenwärtig sein muß, damit jene zu einem Symbol auserwählte Naturerscheinung ihren beruhigenden Zweck erreiche; eben so wenig bedarf es der wirklichen Gegenwart des Heilandes im Altarssacramente, wenn es nur als Unterpfand des Sündennachlasses dienen soll. Andreas Carlstadt sah Dies ein, und leitete aus der von Luther selbst bezeichneten Weise, in der das Sacrament betrachtet werden müsse, Schlüsse gegen die Gegenwart Christi im Abendmahle ab, und Plank hätte es unseres Erachtens nicht bezweifeln sollen, ob der erst genannte Reformator wirklich in der Art zur Verneinung derselben geführt worden sei, die er selbst in einer seiner Schriften

entwickelt[1]). Wir erkennen eine innere Nothwendigkeit der Ansicht Carlstadts an, sobald er in Luthers einseitige Auffassung der Sacramente überhaupt eingegangen war. Hier, so scheint es, haben wir auch den Schlüssel zur Erklärung der Thatsache gefunden, daß Luther kurz nach dem ersten Ausbruche der genannten Streitigkeiten an Capito und Bucer, die ihn um die Lösung der Schwierigkeiten baten, welche Carlstadt gegen die wirkliche Gegenwart Christi im Sacramente des Altars erhoben hatte, schrieb: schon vor fünf Jahren sei auch er auf denselben Gedanken, wie Carlstadt gekommen, und gerne hätte er denselben geltend gemacht, „um dem Papstthum einen Puff zu geben," wenn ihn nicht der so klare Buchstabe der heiligen Schrift abgehalten hätte[2]). Seine ganze Betrachtungsweise der Sacramente führt ihn der Carlstadtischen Ansicht entgegen, und Was Luther als biblische Lehre widerstrebend zu verehren sich genöthigt sah, fand in seinem Systeme keinen inneren Halt mehr. Eben so dringend hätte sich übrigens Luther auch durch seine Ansicht, daß die Grundlagen der bestehenden Kirche erschüttert werden müßten, indem sie in wesentliche Irrthümer verfallen sei, bestimmen lassen sollen, die wahrhafte Gegenwart des Herrn im Sacramente zu bestreiten; denn unzusammenhängend ist es doch wohl gewiß, auf der einen Seite eine wirkliche und darum wirksame Gegenwart Christi in der Kirche festzuhalten, und auf der andern Seite zu behaupten, dieselbe sei von ihm abgefallen, oder vielmehr, er habe sich von ihr zurückgezogen, und dieselbe ihre eigenen Wege in so wichtigen Angelegenheiten wandeln lassen.

1) Plank, Geschichte der Entstehung u. s. w. II. B. S. 215. u. ff.

2) E. Münch in: Bilibald Pirkheimers Schweizerkrieg theilt S. 54. ff. einen Brief dieses Gelehrten an Melanchthon mit, worin dieselbe Ansicht aufgestellt zu werden scheint. Es heißt: „So sind Oekolampadius, Zwinglein, und Andere mit dem höchsten wider den Luther, und wenn Luther nit so weit hinter die Sach wär kommen, und dem Dr. Karelstadt zuviel Widerpart gehalten hätt, wär er das Haupt in diesem verdammten Irrsal." P. will sagen, nur durch den Widerspruch gegen Carlstadt sei Luther wieder zur Lehre von einer wirklichen Gegenwart Christi im Abendmahle zurückgeführt worden.

Wenn wir vielleicht zur Annahme berechtigt sind, daß Luthers und besonders Melanchthons allgemeine Darstellung der Sacramente den Weg zur ursprünglichen helvetischen Ansicht vom Abendmahl gebahnt habe — denn die Schlüsse, die Luther selbst zu ziehen so geneigt war, boten sich einem jeden Andern nicht minder dar — so dürften wir bei einer genaueren Betrachtung in derselben Darstellung auch noch die Quelle entdecken, aus der die Verwerfung aller Sacramente oder doch die Gleichgültigkeit gegen dieselbe floß, wozu wir in den ersten Zeiten der Reformation schon eine so große Neigung bemerken, z. B. bei Carlstadt und Schwenkfeld. Luther, zumal Melanchthon, hatten sich mehr als einmal dahin ausgesprochen, daß, Wer die göttliche Verheißung im Glauben festhalte, der Sacramente nicht einmal bedürfe [1]). Carlstadt hat daher schon gegen die Lehre, die Sacramente seien das Unterpfand der Sündenvergebung, bemerkt: „wer das recht Gedächtniß Christi habe, sei seiner Erlösung sicher, und habe Friede zu Gott durch Christum, nicht durchs Sacrament; sei Christus unser Fried und Versicherung, so könnten seellose Creaturen nicht befrieden und sicher machen [2])." Erst als Luthern seine eigenen Gedanken aus dem Munde Anderer entgegentönten, fand er sie unwahr und gefährlich! In seinem größeren Katechismus läßt er sich daher kein Wort entfallen, wodurch die Sacramente irgend als entbehrlich dargestellt würden; vielmehr hebt er nun ihre Kraft

---

1) *Melancht.* loc. theol. p. 142. Sine signo restitui Ezechias potuit, si nudae promissioni credere voluisset: vel sine signo Gideon victurus erat, si credidisset. Ita sine signo justificari potes, modo credas. *Luther.* de captivit. Babylon. l. c. fol. 280. Neque enim Deus aliter cum hominibus egit aut agit, quam verbo promissionis. Rursus nec nos cum Deo unquam aliter agere possumus, quam fide in verbum promissionis ejus. Opera ille nihil curat, nec eis indiget, quibus potius erga homines et cum hominibus et nobis ipsis agimus. Fol. 286. b. Qui eis credit, is implet ea, etiamsi nihil operetur.

2) S. die Auszüge aus Carlstadt's Schrift bei Plank a. a. O. S. 218. u. ff.

und Wirksamkeit mit allem Ernste und auf das Angelegentlichste hervor [1]).

§. 31.

Zwingli und Calvin über die Sacramente.

Zwingli bildete sich den schlechtesten und armseligsten Begriff von den Sacramenten, der nur möglich war, jedoch so, daß er blos, wie gesagt, die ihm von Luther und Melanchthon gegebenen Winke weiter verfolgte. Er betrachtet die Sacramente nämlich nur als Ceremonien, durch welche sich der Mensch als Mitglied der Kirche und Anhänger Christi darstellt. Er billigt es demnach sehr, daß die Lutheraner den Glauben abgelegt hätten, die Sacramente trügen Etwas zur Rechtfertigung bei, bedauert aber desto mehr, daß sie dieselben noch als Unterpfänder der göttlichen Huld und Barmherzigkeit verehrten, indem Derjenige, dessen Glaube einer solchen Bestätigung bedürfe, gar keinen besitze. In dieser Beziehung sagt er, der Empfang der Sacramente gebe vielmehr der Kirche die Versicherung, daß ihre Anhänger glauben, als daß diese selbst in ihrem Glauben sicherer und fester würden [2]).

---

1) *Catech. maj.* p. 510 seq.

2) De vera et falsa relig. Commentar. Opp. Tom. II. fol. 197—199. Er schließt also: Sunt ergo sacramenta signa vel ceremoniae, pace tamen omnium dicam, sive neotericorum sive veterum, quibus se homo ecclesiae probat aut candidatum, aut militem esse Christi, redduntque ecclesiam totam potius certiorem de tua fide, quam te. Si enim fides tua non aliter fuerit absoluta, quam ut signo ceremoniali ad confirmationem egeat, fides non est. De peccato originali declarat. l. c. fol. 122. Signa igitur nihil quam externae res sunt, quibus nihil in conscientia efficitur. Fides autem sola est qua beamur . . . . Symbola igitur sunt externa ista rerum spiritualium et ipsa minime sunt spiritualia, nec quidquam spirituale in nobis perficiunt: sed sunt eorum qui spirituales sunt, quasi tesserae. Anderwärts drückt er sich indeß auch etwas milder aus; z. B. in der fidei ecclesiasticae expositio l. c. p. 551. Docemus ergo, sacramenta coli debere, velut res sacras, ut quae res sacratissimas significent, tam eas, quae gestae sunt, tam eas, quae nos agere et exprimere debemus. Ut Baptismus significat et Christum nos

Hatten demnach Luther und Melanchthon die Sacramente gegen das Zeugniß aller christlichen Jahrhunderte und die bestimmtesten Belehrungen der heiligen Schrift zum blosen Bundeszeichen zwischen Gott und den Menschen herabgewürdigt; so ging Zwingli noch einen Schritt weiter, und stellte sie unter dem Gesichtspuncte von Bundeszeichen der Menschen unter sich dar. Wer könnte nun noch einen Sinn mit den Worten Christi verbinden: „Wer glaubt und getauft ist, wird selig werden?" Und wie kraft- und gedankenlos muß die Stelle Pauli erscheinen, worin er die Taufe das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des heiligen Geistes nennt! Beachtenswerth ist aber die Unsicherheit des Glaubens, die Zwingli im Eingang seiner Abhandlung von den Sacramenten an den Tag legt. Er bittet um Verzeihung, wenn er den Meinungen Anderer zu nahe trete, und erklärt, daß er, mit Ausnahme Emsers und Ecks, gegen Jedermann verträglich sei, und hinwiederum auch die Nachsicht Anderer in Anspruch nehme[1]; gleich als handelte es sich hier um menschliche Ansichten, um zweifelhafte Dinge; gleich als wäre die christliche Kirche ein so mißrathenes und klägliches Machwerk, daß sie nicht einmal wüßte, und mit Bestimmtheit wissen könnte, Was denn Das sei, was sie täglich übt, und auf Befehl Christi übt, und durch alle Jahrhunderte hindurch üben soll. War aber einmal der feste Grund und ewig sichere Boden verlassen, dann mußte freilich Alles

---

sanguine suo abluisse, et quod nos illum, ut Paulus docet, induere debemus, hoc est ad ejus formulam vivere; sic Eucharistia quoque significat cum omnia, quae nobis divina liberalitate per Christum donata sunt, tum quod grati debemus ea charitate fratres amplecti, qua Christus nos suscepit, curavit ac beatos reddidit. Hienach bedeutet also doch auch das Sacrament Etwas für den Empfänger, nicht blos für die Kirche. Es war aber auch diese Schrift Zwingli's Schwanengesang, wie sich Bullinger in der Vorrede zu derselben p. 550. ausdrückt: «nescio quid cygneum vicina morte cantavit.» Wahrhaft ein recht hoher Schwung des Gesanges! Doch spricht er auch schon de vera et falsa rel. p. 108. sich auf ähnliche Weise aus.

1) De vera et falsa relig. l. l. p. 197.

schwanken, und alle Bestimmungen einem blosen Errathen überlassen werden.

Ganz im entgegengesetzten Sinne lehrt nun wieder Calvin. Seine Darstellung ist von der symbolisch lutherischen mit Ausnahme eines Punctes gar nicht verschieden. Calvin hebt alle Momente des Sacraments sorgfältig hervor, und empfiehlt mit vieler Eindringlichkeit seinen Gebrauch[1]. Der Gegensatz, in welchen er zur katholischen und lutherischen Lehre tritt, besteht aber vorzüglich darin, daß er die heiligende Kraft vom Sacramente, als dem sinnlichen Zeichen, recht scharf getrennt wissen will; jene ist nach ihm mit dem materiellen Elemente nicht verbunden, daher wohl jedem Christen dieses Element, keineswegs aber das göttliche Aliment geboten wird[2]. Die Nothwendigkeit dieser Bestimmung

---

1) *Calvin.* Institut. l. IV. §. 3. fol. 471. Ut exigua est et imbecilla nostra fides, nisi undique vulciatur, ac modis omnibus sustentetur, statim concutitur, fluctuatur, vacillat, adeoque labescit. Atque ita quidem hic se captui nostro pro immensa sua indulgentia attemperat misericors dominus, ut quando animales sumus, qui humi semper adrepentes et in carne haerentes nihil spirituale cogitamus, ac ne concipimus quidem, elementis etiam istis terrenis nos ad se deducere non gravetur atque in carne proponere spiritualium bonorum speculum etc. *Helvet.* I. cap. XIX. p. 65. Praedicationi verbi sui adjunxit Deus mox ab initio in ecclesia sua sacramenta vel signa sacramentalia. Sunt autem sacramenta symbola mystica, vel ritus sancti aut sacrae actiones, a Deo ipso institutae, constantes verbo suo, signis et rebus significatis, quibus in ecclesia summa sua beneficia homini exhibita retinet in memoria, et subinde renovat, quibus item promissiones suas obsignat, et quae ipse nobis interius praestat, exterius repraesentat, ac veluti oculis contemplanda subjicit; adeoque fidem nostram, spiritu Dei in cordibus nostris operante, roborat et auget, quibus denique nos ab omnibus aliis populis et religionibus separat, sibique soli consecrat et obligat, et quid a nobis requirat, significat.

2) L. c. §. 9. fol. 474. Caeterum munere suo tunc rite demum perfunguntur (sacramenta), ubi interior ille magister spiritus accesserit: cujus unius virtute et corda penetrantur, et affectus permoventur, et sacramentis in animas nostras aditus patet. Si desit ille, nihil sacramenta plus praestare mentibus nostris possunt, quam si vel

in dem Lehrgebäude Calvins leuchtet ein; denn, da nur den Auserwählten die göttliche Gnade gegeben wird, und die Uebrigen von Gott übergangen werden, so durfte sich dieselbe durchaus nicht mit dem sichtbaren Zeichen verknüpfen [1]); die göttliche Gnade wirkt ja unwiderstehlich; es könnte demnach leicht geschehen, daß Jemand, der nicht auserwählt wäre, ohne den göttlichen Willen unter die Auserwählten käme, wenn mit dem sinnlichen Zeichen an sich die himmlische Nahrung und Kraft vereinigt dargeboten würde! Die Nicht-Erwählten werden daher in der Taufe nur äusserlich abgewaschen, und dieselben empfangen im Abendmahl auch nur Brod und Wein, eine Ansicht, welcher auch Gottschalk, ein Prädestinatianer des neunten Jahrhunderts, beipflichtete; wenigstens wird sie ihm beigelegt. Uebrigens nimmt auch Calvin nur zwei Sacramente an [2]).

---

solis splendor caecis oculis affulgeat. vel surdis auribus vox insonet. Itaque sic inter spiritum sacramentaque partior, ut penes illum agendi virtus resideat, his ministerium duntaxat relinquatur; idque sine spiritus actione manet frivolum, illo vero intus agente, vimque suam exercente, multae energiae refertum.

1) L. c. §. 17. fol. 477. Spiritus sanctus *(quem non omnibus promiscue sacramenta advehunt, sed quem peculiariter suis confert)* is est, qui Dei gratias secum affert, qui dat sacramentis in nobis locum, qui efficit, ut fructificent. Hier liegt der eigentliche Grund der Differenz; nun gibt Calvin der Sache aber das Ansehen, als trennten die Katholiken die in den Sacramenten wirkende Kraft von ihrer Urquelle, und als betrachteten sie sie als wirkend durch sich selbst. Tantum hic quaeritur, propriane et intrinseca (ut loquuntur) virtute operetur Deus, an externis symbolis suas resignat vices. Nos vero contendimus, quaecunque adhibeat organa primariae ejus operationi nihil decedere. Und nun: Interim illud tollitur figmentum, quo justificationis causa virtusque spiritus sancti elementis ceu vasculis ac plaustris includitur.

2) L. c. §. 19. fol. 478. Sacramenta duo instituta, quibus nunc Christiana ecclesia utitur, baptismus et coena domini. Ganz in demselben Sinne I. *Helvet.* c. 19. *Aug.* art. 25. *Gall.* art. 35. p. 123. *Belg.* art. 34—35. p. 192 ff.

§. 32.

Die Taufe und die Buße.

Nach dieser Bezeichnung der Gegensätze, die in Betreff des Begriffs vom Sacramente überhaupt statt finden, gehen wir zu einzelen über, und beginnen mit der Taufe[1]). Die kirchlichen Gemeinschaften gehen vorzüglich in der Beschreibung der Wirkungen dieses Heilsmittels auseinander; und zwar ist es begreiflich der verschiedene Begriff von der Rechtfertigung, der bestimmend einwirkt. Wenn nach dem katholischen Dogma in den Kindern die Erbsünde, in den Erwachsenen aber ebendieselbe mit den persönlichen Sünden nach der oben, in der Darstellung des Processes der Wiedergeburt, beschriebenen Weise, durch den rechten Empfang der Taufe hinweggenommenen wird, so daß der Gläubige, ein Glied des Leibes Christi, nicht mehr nach dem Fleische wandelt, sondern innerlich vom göttlichen Geiste belebt als ein ganz neuer Mensch sich darstellt: so ist auch hier bei den Protestanten der Begriff der blosen Sündenvergebung nach ihrer bekannten Weise vorherrschend. Durch den vor der Taufe, bei Erwachsenen, empfangenen Glauben wird der Mensch gerechtfertigt; dieser Glaube aber durch die Taufe, in welcher uns Alles, was Christus für uns gethan hat, zugewendet, und der heilige Geist mit allen seinen Gaben mitgetheilt wird, besiegelt. Dies ist nun gewiß ein ungleich höherer und mit der heiligen Schrift weit mehr übereinstimmender Begriff von der Taufe, als jener, welchen Luther beim Beginne seiner Reformation kannte; jedoch bleibt nach den Lutheranern die Erbsünde auch noch im Getauften, eine Bestimmung, die hier nicht mehr weiter erörtert werden kann. Die reformirten Symbole heben das mit der Taufe beginnende neue Leben sehr schön hervor, und noch mehr, als die lutherischen[2]).

---

1) Die Synode von Trient denkt sich Sess. VI. einen Erwachsenen, der durch die Taufe in die christliche Kirche aufgenommen wird, und in der That läßt sich in dieser Weise der heilige Act am besten zum Verständnisse bringen.

2) *Catechism. maj.* P. IV. §. 9. 12. Sola fides personam dignam facit, ut hanc salutarem et divinam aquam utiliter suscipiat. §. 14.

Die katholische Kirche hat übrigens den ursprünglich einfachen Act der Taufe schon vom zweiten Jahrhundert an mit einem großen Reichthume symbolischer Handlungen umgeben, um ihren Begriff von derselben recht tief den Gemüthern einzuprägen, und ihre hohe Idee von dem neuen christlichen Leben durch die verschiedensten Sinnbilder anschaulich zu machen. Gehört nun allerdings die an sich unwesentliche Versinnlichung der Lehre nicht hieher, sondern nur die Lehre selbst, so erlauben wir uns doch auch auf jene mit einem Worte hinzuweisen, um den Gedanken des Lesers einen Augenblick länger festzuhalten und mit der katholischen Betrachtungsweise von der Taufe ganz vertraut zu machen, worauf es sich um so einleuchtender wird zeigen lassen, wie höchst folgenreich dieselbe auf die Auffassung anderer Sacramente einwirkt. Wie der Herr einst durch eine Mischung von Speichel und Staub die sinnliche Taubheit eines Menschen heilte, so wird jene Mischung auch bei der Taufe angewendet, um die übersinnliche Thatsache zu bezeichnen, daß die geistigen Organe nun für die Geheimnisse des Reiches Gottes aufgeschlossen seien; eine brennende Kerze deutet an, daß nun wirklich göttliches Licht von Oben herab in den Geist hineinfalle, und die Finsterniß der Sünde in eine himmlische Klarheit sich verwandelt habe. Bezeichnet das Salz

---

p. 54. Quapropter quivis Christianus per omnem vitam suam abunde satis habet, ut Baptismum recte perdiscat atque exerceat. Sat enim habet negotii, ut credat firmiter, quaecunque Baptismo promittuntur et offeruntur, victoriam nempe mortis ac Diaboli, remissionem peccatorum, gratiam Dei, Christum cum omnibus suis operibus (Leiden und Sterben u. s. w.) et spiritum sanctum cum omnibus suis dotibus. (was nicht wahr ist. S. I Kor. XII.) *Art. Smalcald.* P. III. c. 5. §. 1. vermischt, um doch gegen die Katholiken etwas sagen zu können, Schulmeinungen mit der Kirchenlehre. *Helvetica* I. cap. XX. p. 71. Nascimur enim omnes in peccatorum sordibus, et sumus filii irae. Deus autem, qui dives est misericordia, purgat nos a peccatis gratuite, per sanguinem filii sui, et in hoc adoptat nos in filios adeoque foedere sancto nos sibi connectit, et variis donis ditat, ut possimus novam vivere vitam. Obsignantur haec omnia baptismo. Nam intus regeneramur, purificamur et renovamur a Deo per spiritum sanctum etc.

den Weisen, der von der Thorheit dieser Welt befreit ist, so die Salbung mit Oel den neuen Priester, denn ein jeder Christ ist, im geistigen Sinne des Wortes, Priester, der in das innerste Heiligthum eingetreten, und mit Gott in Christo Jesu die lebendigste Gemeinschaft erneuert hat, und das weiße Gewand, daß der Gläubige, rein gewaschen im Blute des Lammes, die Unschuld, die er im ersten Adam verloren und im zweiten wiedergewonnen, fortan bewahren wolle, um in der mannichfaltigsten Weise die Eine Idee auszudrücken, daß eine völlige, fortdauernde Umwandlung mit dem Menschen vorgehen, und ein neues bleibend höheres Dasein beginnen solle, daher denn auch deßwegen unter Anderen die Taufe nicht wiederholt wird.

Hiemit ist nun von Seiten der Kirche die zuversichtliche Erwartung, von Seiten des Gläubigen aber das Gelübde ausgesprochen, nicht nur in keine schwere Sünde (Todsünde) mehr zurückzufallen, sondern vielmehr stets im heiligen Leben zu wachsen. Wird nun aber doch eine solche begangen, so ist eben damit die Finsterniß, die Thorheit der Welt und das unpriesterliche Leben wieder in den Geist eingedrungen und damit die Gemeinschaft mit Gott abgebrochen und die Taufgnade verloren. Es bedarf daher, wenn anders der Sünder wieder umkehren will, einer neuen Wiederanknüpfung mit Gott und darum eines andern Sacramentes, weßwegen denn auch die Buße als solches aufgefaßt wird. Doch darf hieraus nicht gefolgert werden, daß die Buße als Sacrament nur für Jene eingesetzt sei, die von einer Handlungs- und Sinnes-Weise zurückkehren, welche schlechterdings nicht mehr gestattet, daß der Geist Christi in ihnen wohne. Sie ist für alle Gläubige eine Anstalt väterlicher Belehrung, Ermunterung, Zurechtweisung, Beruhigung und Tröstung.

Ganz anders verhält es sich mit der lutherischen und selbst mit der reformirten Lehre. Da ihr zufolge die Kraft des göttlichen Geistes in der Wiedergeburt keine Sündentilgung zu bewirken vermag, da vielmehr die Erbsünde als solche, der fleischliche Sinn als solcher auch noch in dem aus dem Wasser und dem Geiste Wiedergebornen, wenn auch geschwächt, fortbestehend gedacht wird, so bildet sich nothwendig eine ganz andere Betrach-

tungsweise von dem Verhältnisse des Getauften zu Christus, und die Sünden des Ersteren, auch schwerere, erscheinen darum nicht leicht als Etwas, was den in der Taufe erlangten Gnadenstand auflöste, und darum auch nicht als Etwas, wodurch die Verbindung mit Christus wieder abgebrochen würde. Da überdies alle Sünden nur die einzelen Formen der in der Taufe nicht vertilgten, wohl aber vergebenen Erbsünde sind, und zu allem Dem Gott allein die Heiligung wirkt, der Mensch dagegen Nichts selbstthätig dabei thut, so wird auch durch die Taufe nicht nur die Versicherung ertheilt, daß alle vor ihrem Empfange begangenen Sünden vergeben seien, sondern auch das Unterpfand der Nachlassung der noch zu begehenden gegeben[1]). Die Taufe ist ein von Gott besiegelter Ablaßbrief für das ganze Leben, und es bedarf daher bei jeder Sünde nur der Vergegenwärtigung, der Wiederauffrischung der in demselben beurkundeten Verheißungen (regressus ad baptismum). Daher wird die Taufe auch als das Sacrament der Buße bezeichnet, d. h. als das von Gott gegebene sittliche Unterpfand, daß die Sünde für jeden Moment des Lebens dem Glaubenden vergeben und derselbe zu Gnaden aufgenommen sei, oder: die Buße ist kein eigenes Sacrament[2]).

1) Luther Ausleg. des Br. an die Gal. a. a. O. S. 68. „Darum sagen wir, daß der ein rechter Christ sei, nicht, der keine sünde hat, noch fület, sundern dem solche seine sünde, so er hat und fület, von unserm Herr Gott nicht zugerechnet werden, umb seines glaubens willen, so er an Christum hat. Und diese lere gibt den armen gewissen einen recht starken und bestendigen Trost, wenn sie recht ernstlich für Gottes zorn und gericht erschrecken .... derhalben ist ein Christ, wenn er ist, wie er sein soll, gantz und gar frey von allen gesetzen, und keinem gesetz überall, weder innerlich noch äußerlich unterworfen." (Nichts gereicht ihm zur Verdammung, wenn er glaubt.)

2) Doch macht Melanchthon hie und da eine Ausnahme, wovon sich die Ursache weiter unten herausstellen wird. *Apolog.* Art. IV. In ecclesiis nostris plurimi saepe in anno utuntur sacramentis, *absolutione* et coena domini. Art. V. Absolutio *proprie* dici potest sacramentum poenitentiae, ut etiam Scholastici theologi eruditiores (?) loquuntur. Art. VII. Vere igitur sunt sacramenta: Baptismus,

Luther mag es daher dem heiligen Hieronymus gar nicht verzeihen, daß er die Buße das zweite vom Schiffbruche rettende Brett nannte, indem ja das erste, die Taufe, gar nicht verloren werden könne, wenn nur der Mensch, so oft er über seine Sünden in Schrecken gerathe, die in der Taufe gegebenen Verheißungen erneuere, und ist der Meinung, eben diese Ansicht werde durch den kirchlichen Grundsatz an die Hand gegeben, welcher die Taufe zu wiederholen verbietet. Während demnach die Katholiken die Wirkungen der Taufe in der Weise auf das ganze Leben sich erstreckend denken, daß dieses von dem Wendepunkte der Taufe an bis zu seinem Schlusse stets Gott geweiht, rein und fleckenlos sich verlaufen **soll**, denkt sich Luther jene Wirkungen zugleich auch in der Weise, daß sie den Menschen bei allen seinen Sünden immer trösten. Würden also die Reformatoren durch die Taufe eine wirkliche innere Erneuerung und Heiligung des Menschen für möglich gehalten, und diese mit der Rechtfertigung als eine Einheit aufgefaßt haben, so würde es ihnen auch einleuchtend gewesen sein, daß durch eine schwere Sünde die Gnade der Taufe verloren gehen könne, und die Buße wäre als ein zweites Sacrament anerkannt. Allein, da sie die Rechtfertigung nur als Sündenvergebung, und das Sacrament der Taufe als Siegel und Brief derselben auffassen, so währt die Wirkung der Taufe ununterbrochen fort [1]).

---

coena domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae. In der dritten Recension der Loci seit 1545: Cum autem vocabulum sacramenti de ceremoniis intelligitur institutis in praedicatione Christi, numerantur haec sacramenta: Baptismus, coena domini, absolutio. Vergl. **Augusti** christliche Archäologie IX. B. S. 28 ff.

1) *Melancht.* loc. theolog. p. 145. Usus vero signi (Baptismi) hic est, testari, quod per mortem transeas ad vitam, testari, quod mortificatio carnis tuae salutaris est. (Der Begriff von mortificatio und des transitus ad vitam oder der vivificatio ist oben schon entwickelt worden, und leuchtet noch aus dem Folgenden ein.) Terrent peccata, terret mors, terrent alia mundi mala: confide, quia σφραγίδα accepisti misericordiae erga te, futurum ut salveris, quomodocunque oppugneris a portis inferorum. Sic vides, et significatum bap-

Die einzelen Theile der Buße werden demnach auch von den beiden Confessionen sehr verschieden beschrieben. Die Protestanten sehen die Contrition und den Glauben als die Momente an, durch welche ein einzeler Bußact seinen Verlauf nimmt. Die Contrition erklären sie durch „Gewissensschrecken" (conscientiae terrores), die in der Furcht vor dem göttlichen Strafgericht bestehen, welche das Bewußtsein des nicht erfüllten Gesetzes begleitet. Diese Furcht wird hierauf durch den instrumentalen Glauben verbannt; da nun hiemit das Gewissen Trost und Beruhigung erhalten hat, worauf die Lutheraner so einseitig hinarbeiten, so ist hiemit auch der ganze Bußact beschlossen. Die Absolution ist daher auch weiter Nichts als eine Erklärung, daß die Sünde vergeben sei[1]). Auch die Reformirten haben dieser Dychotomie ihren Beifall nicht versagt, jedoch dieselbe nur mit der Modification aufgenommen, welche ihre einigermaßen tiefere Rechtfertigungslehre erheischte[2]).

---

tismi et signi usum durare in sanctis per omnem vitam. p. 146. Idem baptismi usus est in mortificatione. Monet conscientiam remissionis peccatorum, et certam reddit de gratia Dei, adeoque efficit ut ne desperemus in mortificatione. *Proinde quantisper durat mortificatio, tantisper signi usus est.* Non absolvitur autem mortificatio, dum vetus Adam prorsus extinctus fuerit. p. 149. Est enim poenitentia vetustatis nostrae mortificatio et renovatio spiritus: sacramentum ejus vel signum, non aliud, nisi baptismus est. p. 150. Sicut Evangelium non amisimus alicubi lapsi, ita nec Evangelii σφραγίδα baptismum. Certum est autem, Evangelium non semel tantum, sed iterum ac iterum remittere peccatum. Quare non minus ad secundam condonationem, quam ad primam baptismus pertinet. Alle diese Stellen sind nur Auszüge aus Luthers Schrift de captiv. Babylon. Opp. Tom. II. fol. 287. b.

1) *Confess. August.* Art. XII. Constat autem poenitentia proprie his duabus partibus; altera est contritio, seu terrores incussi conscientiae agnito peccato. Altera est fides, quae concipitur ex Evangelio seu absolutione, et credit propter Christum remitti peccata, et consolatur conscientiam et ex terroribus liberat.

2) *Calvin.* Instit. l. III. c. 34. §. 8. Die lutherische Benennung der zwei Theile kömmt hier unter dem Namen mortificatio und vivifica-

§. 33.

Fortsetzung der Lehre von der Buße.

Die Katholiken erheben deßhalb ganz dieselben Beschwerden gegen die lutherische Ansicht von der Buße, wie gegen Luthers Rechtfertigungslehre; sie klagen dieselbe der Dürftigkeit an, und werfen ihr vor, daß sie den Gläubigen auf einem äusserst niedrigen Stande des christlichen Lebens erhalte, ihn die Fülle des evangelischen Gnadenreichthums kaum ahnen lasse, und bei Weitem den biblischen Begriff von μετάνοια nicht ausdrücke. Die katholische Kirchenlehre schärft nämlich ein, daß sich die sacramentalische Buße durch drei Momente hindurch bewege, von welchen das erste die Reue, mit dem festen Vorsatze der Lebensänderung, das zweite die Beicht, das dritte die Genugthuung ist; wodurch dann auch die priesterliche Absolution eine ganz andere Bedeutung erhält, als bei den Protestanten. Was nun zuerst die Reue betrifft, so steht ihr Wesen weit höher, als was die Lutheraner conscientiae terrores nennen, über welche sich nur die rohesten Menschen nicht zu erheben vermögen, denn sie schliessen noch gar keinen Abscheu gegen die Sünde, als solche, in sich, und noch keine Spur zarterer Empfindungen: sie sind nur Furcht vor sinnlichem Uebel. Es widerspricht aller Erfahrung, daß selbst innerhalb des Kreises christlichen Lebens der Schmerz über sittliche Vergehungen und das Zurückbleiben hinter der evangelischen Vollkommenheit nur durch die Vorstellung der Hölle und ihrer Qualen hervorgerufen werden könne oder solle; und Wer hartnäckig hierauf bestünde, würde blos aus seinen individuellen geistigen Verhältnissen eine allgemeine Norm ableiten, und in demselben Maaße ein denkwürdiges Zeugniß von Beschränktheit des Sinnes

---

tio vor; jedoch so, daß, wie oben schon bemerkt worden ist, unter jener die Ablegung des alten, unter dieser die Anziehung des neuen Menschen zu verstehen ist, also etwas bedeutend Anderes als unter der lutherischen contritio und fides. Wenn Augusti Archäologie IX. B. S. 25. sagt, die Terminologie der Reformirten sei entweder von Melanchthon entlehnt oder doch mit der seinigen in Einklang gebracht worden, so ist das erstere ganz entschieden der Fall; das zweite aber gar nicht.

ablegen, als von Unbekanntschaft mit der bildenden Kraft des Christenthums. Es wäre sogar gegen die sprechendsten geschichtlichen Thatsachen, wenn man den Weg des Zitterns vor dem strafenden Gotte als den schlechthin einzigen darstellte, der den Menschen zuerst in die christliche Kirche führte. Christus ist auch der göttliche Lehrer der Wahrheit, und man dürfte nur die Clementinen und die Erzählung kennen, die Justin von seinem Uebertritte zum Christenthum im Eingange seines Dialogs mit Tryphon aufgenommen hat, ferner den Bericht, welchen uns Tatian in seiner Apologie des Christenthums, und Hilarius von Pictavium in der Schrift von der Dreieinigkeit über ihre Bekehrung erstatten[1]), um sich zu überzeugen, daß selbst der Uebergang vom Heidenthum zum Christenthum vorzugsweise dadurch bewirkt werden könne, daß die Vernunft in Christo Denjenigen anerkennt, der zuverläßige Aufschlüße über die göttlichen Dinge mitgetheilt hat, und das arme Menschenherz von der Ungewißheit und dem zerrüttenden Zweifel befreit. Freilich dürfte man alsdann das Lehramt Christi keineswegs nur als ein zufälliges betrachten, wie Luther, wodurch er sich einer so beschränkten Denkweise gefangen gab. Wer aus Sehnsucht nach Wahrheit zuerst den erschienenen Sohn Gottes umfaßt, steht schon höher, als der durch Höllenfurcht bestimmte, und andere Motive werden auch seinen Schmerz über seine Sünden wenigstens miterzeugen. Wie sollte hienach

---

1) *Lactant.* divin. instit. l. I. c. 1. ist kurz genug, daß wir eine hieher bezügliche Stelle aufnehmen können. Nachdem er den Fleiß beschrieben hat, mit welchem alte Philosophen die Wahrheit suchten, sagt er: Sed neque adepti sunt id, quod volebant, et operam simul atque industriam perdiderunt: quia veritas, id est arcanum summi Dei, qui facit omnia, ingenio ac propriis non potest sensibus comprehendi: alioquin nihil inter deum hominemque distaret, si consilia et dispositiones illius majestatis aeternae cogitatio assequeretur humana. Quod quia fieri non potuit, ut homini per seipsum ratio divina innotesceret, non est passus hominem deus lumen sapientiae requirentem diutius oberrare, ac sine ullo laboris effectu vagari per tenebras inextricabiles. Aperuit oculos ejus aliquando, et notionem veritatis munus suum fecit etc.

sogar innerhalb des Christenthums dieser Schmerz nur in jener Furcht bestehen? Aber selbst wo diese vorhanden ist, reicht sie nach katholischen Grundsätzen bei Weitem nicht aus, um den Begriff von Reue zu erfüllen. Die Furcht vor den göttlichen Strafgerichten wird von den Katholiken nur als ein Ansatz zur Reue, nur als ein Keim betrachtet, aus welchem sich, nachdem er noch anderweitig befruchtet ist, etwas ungleich Edleres herausbilden muß, wenn eine wahre, oder gar, wenn eine vollkommene Reue sich darstellen soll. Aus dem Glauben und dem Vertrauen, das sie der Reue vorangehen, nicht ihr nachfolgen lassen, haben sich noch ein Haß gegen die Sünde, und die Keime göttlicher Liebe zu entwickeln, so daß auch diese ihren Beitrag zur Bußgesinnung liefern muß. Die Reue (contritio charitate formata) ist ihnen nämlich eine aus der erwachten Liebe zu Gott hervorgegangene tiefe Verabscheuung der Sünde selbst mit dem bewußten, ausgebildeten Vorsatze, nicht mehr zu sündigen, sondern vielmehr das göttliche Gesetz aus und in der Liebe zu Gott zu erfüllen. Jedenfalls halten sie keine Bewegung der Seele des Namens der Reue werth, wenn nicht wenigstens mit dieser Bewegung ein entschiedener Willensentschluß, sich aller Sünde zu enthalten, verbunden ist, sollte derselbe etwa auch noch nicht durch entwickelte Motive höherer Art bestimmt werden[1]). Uebri-

1) *Bellarm.* de poenitent. l. I. c. XIX. Tom. III. p. 948. Cum partes poenitentiae quaerimus, non quosvis motus, qui quocunque modo ad poenitentiam pertinent quaerimus, sed eos duntaxat, qui ex ipsa virtute poenitentiae prodeunt Porro terreri, cum intentantur minae, non est ullius virtutis actus, sed naturalis affectus, quem etiam in pueris et in ipsis bestiis cernimus. Ad haec saepe terrores in iis inveniuntur, qui poenitentiam nullam agunt, ac ne inchoant quidem, ut in daemonibus, qui credunt et contremiscunt Jac. II. (Es ist freilich ein Unterschied zwischen glauben und zittern, und: zittern und glauben, den Bellarmin nicht beachtet hat.) Saepe etiam nonnulli veram poenitentiam agunt, nullo poenae terrore, sed solo Dei et justitiae amore impulsi, quale credibile est fuisse beatam illam foeminam, de qua dominus ait Luc. VII: «dimittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.» Quodsi terrores sine poenitentia, et poenitentia sine terroribus aliquando

gens ist es kaum nöthig, besonders noch darauf aufmerksam zu machen, wie sich hier die Abweichungen der Confessionen in der Lehre von der Rechtfertigung nur wiederholen. Die Protestanten setzen die Gewissensschrecken als die einzige Bedingung, für die uns in Christo Jesu erwiesenen Wohlthaten empfänglich zu werden, voraus; der instrumentale Glaube befreit von denselben und der Mensch wird allein durch diesen gerecht; aus dem Glauben werden nun aber der Entschluß, ein neues Leben zu beginnen, und die Keime der Liebe als Frucht erwartet, tragen also selbst Nichts zur Gottgefälligkeit bei, und sind darum auch kein Merkmal des protestantischen Begriffs von Contrition, insofern sie die Bedingung des Glaubens ist. Den Katholiken dagegen ist Heiligung und Sündenvergebung Ein Act; soll demnach die letztere erfolgen, so muß der Geist des Menschen noch in ganz anderer Weise bewegt werden, als durch die blose Furcht.

Die lutherischen Grundsätze über die Contrition wirkten nun aber auch bestimmend auf die Lehre von der Beichte ein. Alles, was wahrhaft innerlich ist, muß sich nach der katholischen Lehre im Aeusseren darstellen; die Liebe zu Christus im Inneren offenbart sich in Werken der Liebe gegen die Brüder nach Aussen, und Was wir diesen thun, haben wir ihm selbst gethan: deßgleichen verhält es sich mit der Reue und dem Sündenbekenntnisse vor Gott, einem lediglich inneren Acte; ist er tief, kräftig und stark, so dringt er nach Aussen, und wird zum kirchlichen Bekenntniß vor dem Priester, und Was wir diesem thun, haben wir abermal Christo gethan, denn er vertritt seine Stelle. Origenes vergleicht die Sünde sehr gut mit dem Genuß einer unverdaulichen Speise, die so lange ein Uebelbefinden verursache, bis sie durch die Bewegungen der Eingeweide wieder herausgeworfen sei; eben so werde der Sünder so lange von einem inneren Schmerze gequält und gelange erst

---

esse potest, certo non debent terrores illi inter partes poenitentiae numerari. Denique fides, ut mox probabimus, non est pars poenitentiae, sed eam praecedit. Vergl. Hugo von Sanct Victor und die theolog. Richtungen seiner Zeit. Von Albert Liebner. Leipzig. 1832. S. 465., wo man sehen kann, wie viel tiefer die Scholastiker diesen Gegenstand behandelt haben, als die Reformatoren.

zur Ruhe und völligen Gesundheit, wenn er den inneren bösen Stoff durch das Bekenntniß gleichsam von sich abgelöst habe. Zwei Feinde, die eine aufrichtige Versöhnung wünschen, und innerlich ihren Haß verabscheuen, werden sich zuverläßig gedrungen fühlen, sich ihr Unrecht offen einzugestehen, und erst mit diesem Bekenntnisse wird ihre Versöhnung eine wahre, und der Friede kehrt im Inneren zurück. Denn der Mensch ist der Weise eingerichtet, daß er an sein Inneres nicht glaubt, wenn er es nicht äusserlich im Bilde sieht, und in der That ist eine innere Bewegung auch nur dann zur Vollendung herangereift, wenn sie eine äussere Gestaltung gewonnen hat. Das wahre Bekenntniß vor Gott kann übrigens kein unbestimmtes sein, denn wir sündigen nicht blos im Allgemeinen, sondern wir machen uns bestimmter, einzeler Vergehungen schuldig, und so ist denn auch das wahre Schuldbekenntniß vor Gott stets ein solches, das in Einzelheiten sich auflöst; folglich auch das Bekenntniß vor dem Priester. Nun ist aber das innere Sündenbekenntniß, der innere Schmerz, der von den Lutheranern zur Buße gefordert wird, lediglich eine Furcht vor dem strafenden Gott, kein Abscheu vor der Sünde, kein innerer Herzenshaß derselben — denn dieser soll ja erst allmählig n a c h der Absolution, n a c h der schon erhaltenen Gewißheit der Sündenvergebung sich einstellen. Ein nach Aussen vordringendes Bekenntniß ist daher rein unmöglich, weil der Sünder sich noch gar nicht in der geistigen Disposition befindet, die ihn zur Beichte bestimmen würde. Die Sünde ist inwendig noch nicht abgelöst, wie möchte sich also die Ablösung auswendig offenbaren? Es fehlt noch die Demuth, die Scham verwirrt noch den Sinn des Sünders, eben weil die Sünde noch gar zu sehr die seinige ist, und seinem Willen noch nicht fremd werden will. Wer sie dagegen wahrhaft innerlich haßt, bekennt sie mit einem unwillkührlich freudigen Schmerze; mit Schmerzen, weil sie die s e i n i g e ist, aber mit einem freudigen, weil sie nun eben a u f h ö r t, ihm anzugehören und die seinige zu sein. Daher ist es auch sehr begreiflich, daß den Protestanten die katholische Beicht als eine carnificina conscientiarum erscheint. So sehr demnach auch die ersten Reformatoren noch dem kirchlichen und namentlichen Sünden-

bekenntnisse vor dem Priester hold waren [1]), dasselbe konnte nicht fortbestehen; die Gläubigen waren belehrt, Etwas zu thun, was sie nach der gesammten Betrachtungsweise ihrer Lehrer von der Buße nicht thun konnten; sie sollten bekennen, und die zurückgebliebene Sünde schloß doch den Mund, sie sollten die Brust durch das Bekenntniß von der Sünde befreien, und von dieser sich doch gar nie so recht loswinden können.

Die Privat-Absolution wollten die Reformatoren indeß jeden Falles aus einem besonderen Grunde beibehalten wissen; eben weil der Einzele die allgemeine Sündenvergebung auf sich beziehen soll, hielten sie es für sehr löblich, ihn auch besonders loszusprechen [2]).

---

1) *Luther.* de captiv. Babyl. Opp. Tom. II. fol. 292. Occulta autem confessio, quae modo celebratur, etsi probari ex scriptura non possit, miro modo tamen placet, et utilis, imo necessaria est, nec vellem eam non esse, imo gaudeo eam esse in ecclesia Christi. *Art. Smalcald.* P. III. c. VIII. p. 303. Nequaquam in ecclesia confessio et absolutio abolenda est: praesertim propter teneras et pavidas conscientias et propter juventutem indomitam et petulantem, ut audiatur, examinetur et instituatur in doctrina christiana. Und sonst oft.

2) Der XXI. Kanon des IV. Conciliums von Lateran (*Hard.* Conc. Tom. VII. p. 35.) . . Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdoti, et injunctam sibi poenitentiam studeat pro viribus adimplere, suscipiens reverenter ad minus in pascha eucharistiae sacramentum,» ist lediglich in die Reihe der Disciplinarverordnungen zu setzen, denn die Zeitbestimmung, wann Jemand beichten soll, gehört begreiflich nicht zum Wesen des Sacraments. Auch beruht die jetzige sehr löbliche Sitte, jedesmal vor der Communion zu beichten, nicht auf einem allgemeinen Kirchengesetze. Wer sich keiner schwereren Vergehungen schuldig weiß, könnte an sich wohl dem Tische des Herrn nahen, ohne dem Priester ein Bekenntniß abgelegt zu haben, und so möchte es allerdings wieder geschehen, daß, wie ehemals, ein Jeder nur dann beichtete, wenn er sein Gewissen besonders beschwert fühlte. Der Wohlgesinnte und mit dem menschlichen Herzen und seinen Bedürfnissen Vertraute müßte es aber in hohem Grade beklagen, wenn

Tritt in der Beichte die innere Reue nach Aussen, und offenbart dadurch der Sünder seinen verborgenen geistigen Zu-

---

je diese Sitte wieder in die entgegengesetzte sich veränderte, und nur der träge, seinem allerdings schweren Amte nur mit Widerwillen genügende Priester möchte es wünschen. Der geistvolle Pascal, der in seinen „Gedanken" vielleicht unter allen Theologen und Philosophen der neueren Zeit die tiefsten Blicke in das Elend des Menschen geworfen hat, entwickelt an einer Stelle den Hochmuth desselben und seine Neigung, sich selbst zu täuschen, und nie ein unentstelltes Bild seines Inneren sich zu entwerfen; dann fährt er mit Beziehung auf die confessionellen Gegensätze fort: «En voici une preuve qui me fait horreur:

La religion catholique n'oblige pas à decouvrir ses péchés indifférement à tout le monde: elle souffre qu'on demeure caché à tous les autres hommes, mais elle en excepte un seul, à qui elle commande de découvrir le fond de son coeur, et de se faire voir tel qu'on est. Il n'y a que ce seul homme au monde qu'elle nous ordonne de désabuser, et elle l'oblige à un secret inviolable, qui fait que cette connaissance est dans lui comme si elle n'y était pas. Peut-on s'imaginer rien de plus charitable et de plus doux? Et néanmoins la corruption de l'homme est telle, qu'il trouve encore de la dureté dans cette loi; et c'est une des principales raisons qui a fait révolter contre l'eglise une grande partie de l'Europe.

Que le coeur de l'homme est injuste et deraisonable, pour trouver mauvais qu'on l'oblige de faire à l'égard d'un homme ce qu'il serait juste, en quelque sorte, qu'il fit à l'égard de tous les hommes Car est-il juste que nous les trompions?

Il y a differents dégrés dans cette aversion pour la vérité; mais on peut dire qu'elle est dans tous en quelque dégré, parce-qu'elle est inseparable de l'amour propre. C'est cette mauvaise délicatesse qui oblige ceux, qui sont dans la necessité de reprendre les autres, de choisir tant de detours et de tempéraments pour éviter de les choquer. Ils faut qu'ils diminuent nos défauts, qu'ils fassent semblant de les excuser, qu'ils y mêlent des louanges et des témoignages d'affection et d'estime. Avec tout cela cette médicine ne laisse pas d'être amère à l'amour propre. Il en prend le moins qu'il peut, et toujours avec dégout, et souvent même avec un secret dépit contre ceux qui la lui présentent.

Il arrive de là que, si on a quelque intérêt d'être aimé de nous, on s'éloigne de nous rendre un office qu'on sait de nous être des-

stand dem Priester der Kirche, so wirkt diese in der Forderung der Genugthuung auf ihn zurück, so daß, wenn die Reue das Wesen der Bußgesinnung ist, das Sündenbekenntniß aber ihre Form und Vollendung, in der Genugthuung ihre Befestigung gegeben wird. Diese drei Actionen des Sünders — denn die Genugthuung ist wenigstens im Willen jetzt schon vollbracht, obschon ihre Ausführung erst erfolgt — sind die Bedingung der Absolution des Priesters, womit die sacramentale Buße beendigt wird. Man begreift leicht, daß die Lossprechung durchaus keine

---

agréable; on nous traite comme nous voulons être traité: nous haïssons la vérité, on nous la cache; nous voulons être flatté, on nous flatte; nous aimons à être trompés, on nous trompe.

C'est qui fait, que chaque dégré de bonne fortune qui nous élève dans le monde nous éloigne d'avantage de la vérité, parcequ'on apprehende plus de blesser ceux dont l'affection est plus utile et l'aversion plus d'angereuse. Un prince sera la fable de toute l'Europe, et lui seul n'en saura rien. Je ne m'en étonne pas; dire la vérité est utile à celui à qui on la dit, mais desavantageux à ceux qui la disent, parce qu'ils se font haïr. Or ceux qui vivent avec les princes aiment mieux leurs intérêts que celui du prince qu'ils servent, et ainsi ils n'ont garde de lui procurer un avantage en se nuisant à eux-mêmes.

Ce malheur est sans doute plus grand et plus ordinaire dans les plus grandes fortunes; mais les moindres n'en sont pas moins exemptes, parce qu'il y a toujours quelque intérêt à se faire aimer des hommes. Ainsi la vie humaine n'est qu'une illusion perpetuelle; on ne fait que s'entre-tromper et s'entre-flatter. Personne ne parle de nous en notre présence comme il en parle en notre absence. L'union qui est entre les hommes n'est fondé que sur cette mutuelle tromperie: et peu d'amitiés subsisteraient, si chacun savait ce que son ami dit de lui lorsqu'il n'y est pas, quoiqu'il parle alors sincèrement et sans passion.

L'homme n'est donc que déguisement, que mensonge et hypocrisie, et en soi-même, et à l'égard des autres. Il ne veut pas qu'on lui dise la vérité, il évite de la dire aux autres; et toutes ses dispositions, si éloignées de la justice et de la raison, ont une racine naturelle en nous. (Pensées de *Pascal.* P. I. art. V. n. 8. Tom. I. p. 194 etc. Par. 1812.)

blose Erklärung, die Sünden seien vergeben, nach katholischen Grundsätzen sein könne, eben weil die gefoderte Reue nicht in blosen Gewissensschrecken besteht, und etwas ganz Anderes als ein instrumentaler Glaube an die Verdienste Christi in dem Büßenden vorhanden sein soll. Die beschriebene Reihe von Actionen des Sünders im Vereine mit der priesterlichen Thätigkeit, oder mit andern Worten, das volle Sacrament ist das Organ der rechtfertigenden göttlichen Gnade, durch welche der Mensch der Sündenvergebung in der Heiligung und dieser in jener theilhaftig wird. Diejenigen Theologen, welche die Differenzen der Confessionen in dem Artikel von der Absolution in der Weise angeben zu müssen glaubten, daß sie sagten, nach katholischer Betrachtungsweise handle der Priester aus eigener Machtvollkommenheit, während der protestantische nur den Willen Gottes erkläre, denselben dem Sünder zu erkennen gebe, verstehen keine Sylbe von den confessionellen Eigenthümlichkeiten. Denn der Wahn hat nie einen Menschen beherrscht, daß er durch sich selbst Sünden vergeben könne; und die protestantische Erklärung, daß sie erlassen seien, hat auch einen ganz anderen Sinn, als Gelehrte dieser Art es nur ahnen.

Ueber die Genugthuung, welche wir vor der Lossprechung als wenigstens dem Willen nach schon vollzogen betrachteten, ist nun aber noch das Nähere nachzutragen. Sie ist doppelter Art: die eine bezieht sich rückwärts, die andere vor- und rückwärts. Es wird z. B., wenn Jemand sich der Aneignung ungerechten Gutes durch Diebstahl, Wucher, Raub, Betrug oder wie immer anklagt, gefordert, daß dasselbe zurückerstattet werden müsse, wenn anders der Beichtende sich der Sündenvergebung erfreuen wolle; da jedoch in vielen Fällen die Beraubten oder Uebervortheilten selbst nicht wieder in den Besitz des ihnen Entkommenen gesetzt werden können, so wird eine entsprechende Entäusserung des ungerechten Gutes auf eine andere schickliche Weise anbefohlen, und es wird Jedermann einleuchten, daß es in der Natur der Sache liegt, daß Niemand wahrhaft einen Diebstahl bereuen und doch das Entwendete behalten könne, daher denn auch die Sündenvergebung, die nach der katholischen Lehre

mit der inneren Sündentilgung Eins ist, durch die Genugthuung bedingt erscheint; denn die freudige, willige Zurückgabe fremden Eigenthums ist in diesem Falle eben Genugthuung. Bei Verschiedenheit des Vergehens nimmt begreiflich die Genugthuung auch eine verschiedene Gestalt an. Dies ist die erste Art von Genugthuung, und besteht mithin in einer Vollziehung Dessen, was die wahre Reue schlechthin fordert.

Die so eben erfolgte Genesung bedarf der sorgfältigsten Pflege und einer von Aussen dargebotenen Stärkung der noch schwachen sittlichen Kraft. Der Priester, der den Seelenzustand des Sünders kennen gelernt hat, verordnet hienach Heilmittel, die demselben entsprechen, fromme Uebungen, die die Aufmerksamkeit des Büßenden auf sich selbst rege erhalten, und gerade nach der Richtung hin die heilige Willensthätigkeit in eine sichere lebendige Bewegung setzen, nach welcher hin es am meisten nöthig ist, so daß jene durch diese eine gründliche Festigkeit und Stärke erlangen möge. Die Auferlegung solcher Heilmittel gehört mithin zur erziehenden Thätigkeit der Kirche, und wer die Art des Menschen kennt, die weichliche Schonung gegen sich selbst und die dadurch bedingte zaudernde Unsicherheit und Halbheit in der Wahl der tüchtigen, zum Heile führenden Mittel, wird es begreiflich finden, wenn die Kirche dieser Schwachheit Hülfe bringen zu müssen glaubt und von Christus angewiesen ist, durch die Erklärung ihres festen und bestimmten Willens den Willen der Ihrigen gleichfalls zu befestigen und zu bestimmen. Der ausgesprochene Wille der Eltern ist die Stütze des Willens der Kinder, jener tritt zu diesem hinzu, ihn gleichsam verdoppelnd, bis er in sich selbst erstarkt ist[1]).

1) *Catechism.* ex decreto Concil. Trident. p. 343. Satisfacere est causas peccatorum excidere et eorum suggestioni aditum non indulgere. In quam sententiam alii assenserunt, satisfactionem esse purgationem, qua eluitur, quidquid sordium propter peccati maculam in anima resedit, atque a poenis tempore definitis, quibus tenebamur, absolvimur. Quae cum ita sint, facile erit fidelibus persuadere, quam necessarium sit, ut poenitentes in hoc satisfactionis studio se exerceant. Docendi enim sunt, duo esse, quae peccatum consequuntur, maculam et poenam: ac quamvis semper, culpa dimissa,

Diese von der Kirche auferlegten Bußübungen haben indeß von einer Seite aus betrachtet den Charakter wirklicher Strafen, und wurden auch von Gründung der Kirche an zugleich unter diesem Gesichtspuncte aufgefaßt, Was ihr aber aufs Neue den Vorwurf des Pelagianismus zuzog. Es verhält sich mithin also. Durch die Verletzung des ewigen Sittengesetzes wird vom Menschen eine unendliche Schuld contrahirt, die er abzutragen völlig ausser Stand ist; sie hat Christus auf sich genommen, und sie ist einem Jeden, der in wahre, innere lebendige Gemeinschaft mit ihm, dem Gerechten, tritt, erlassen. Indem nun aber Gott nach der Fülle seiner Barmherzigkeit diese Anordnung traf, gefiel es ihm nicht, die nach persönlicher Verschuldung Zurückkehrenden alle auch zugleich der endlichen Strafen zu entheben, die der Mensch zu erstehen fähig ist, und die durch die Liebe nicht verdrängte Gerechtigkeit erfordert es, daß sie wirklich auferlegt werden, um so mehr, als Jenen, die an Christus glauben, und durch die Taufe Glieder seines Leibes geworden sind, die volle

simul etiam mortis aeternae supplicium, apud inferos constitutum, condonetur, tamen non semper contingit, quemadmodum a Tridentina Synodo declaratum est, ut dominus peccatorum reliquias et poenam, certo tempore definitam, quae peccatis debetur, remittat etc. p. 347. D. etiam Bernardus duo affirmat in peccato reperiri, maculam animae et plagam: ac turpitudinem ipsam Dei misericordia tolli: verum sanandis peccatorum plagis valde necessarium esse eam curam, quae in remedio poenitentiae adhibetur, quemadmodum enim sanato vulnere cicatrices quaedam remanent, quae et ipsae curandae sunt: ita in anima culpa condonata supersunt reliquiae peccatorum purgandae etc. p. 352. Sed illud imprimis a sacerdotibus observari oportet, ut audita peccatorum confessione, antequam poenitentem a peccatis absolvant, diligenter curent, ut si quid ille forte de re aut de existimatione proximi detraxerit, cujus peccati merito damnandus esse videatur, cumulata satisfactione compenset; nemo enim absolvendus est, nisi prius, quae cujusque fuerint, restituere polliceatur. At quoniam multi sunt, quibus, etsi prolixe pollicentur, se officio satis esse facturos: tamen certum est ac deliberatum nunquam promissa exsolvere, omnino ii cogendi sunt, ut restituant etc.

Macht gegeben ist, das göttliche Gesetz zu erfüllen; denn nur von Solchen ist hier im Artikel von der Buße überhaupt die Rede. Die Mißachtung der Gebote Gottes durch Diese und noch mehr die schwere Verletzung derselben durch einen Gläubigen ist selbst im Falle der Besserung wahrhaft strafwürdig, und muß gebüßt werden. Die heilige Schrift ist reich an Beispielen, daß über die, welchen die Sünde bereits erlassen war, von Gott noch zeitliche Strafen verhängt wurden; eine durchaus unerklärliche Erscheinung, wenn der Gerechtfertigte in allweg ungerügt von dannen geht. Die Reformatoren deuteten sie indeß dahin, daß sie lediglich eine correctionelle Beziehung gehabt hätten, jedoch in einem so grellen Widerspruche mit manchen Stellen der Bibel, daß diese so aufgefaßt gar keinen Sinn mehr zulassen[1]). Von

1) Salig vollständige Historie der Augsb. Confess. II. Buch, 8. Cap. §. 7. S. 297. theilt uns die Erzählung von einem Auftritte mit, der sich in dem größeren zu Augsburg für den Zweck einer Kircheneinigung niedergesetzten Ausschusse ereignete, woraus wir ersehen, daß Luther anfänglich die Kirchenstrafen in dem Grade nicht verwarf, daß er ihre läßige Auferlegung seinen Gegnern sogar zum Vorwurf machte. Salig sagt: „Ich kann aber doch inzwischen nicht mit Stillschweigen vorbeigehen, was Cochläus von der Handlung des ersten und andern Tags, und zwar im Puncte von der Satisfaction in der Buße erzehlet. Es wäre am ersten Abend, da man sich dieserwegen nicht vergleichen können, verabredet worden, daß Cochläus und Melanchthon den andern Morgen etwas zum Vergleich ausfinden möchten. Cochläus habe also . . . . einen Ort vorgebracht, da Lutherus geschrieben: „die Mutter die christliche Kirche, wenn sie der strafenden Hand Gottes aus gutem Herzen zuvorkommen will, züchtiget ihre Kinder mit einigen Genugthuungen, damit sie nicht unter Gottes Ruthe gerathen. Also sind die Niniviten durch ihre selbst erwehlte Werke dem Gerichte Gottes zuvorkommen. Diese willkührliche Strafe ist nicht gäntzlich, aber wie jene wollen, doch nöthig. Denn entweder wir, oder die Menschen, oder Gott strafet die Sünden, welches jene aber durch ihren Ablaß gantz aufheben. Wenn sie fromme Hirten wären, so würden sie vielmehr Strafen auflegen, und nach der Kirchen Exempel Gotte in seinem Strafgerichte zuvorkommen, als Moses da er einige Israeliten wegen des güldenen Kalbes tödtete (gehört freilich nicht hie-

dieser weichlichen Ansicht hätten die Reformatoren schon zurückkommen können, wenn sie sich nur unbefangen die Sprache des

her). Daß allerbeste aber wäre, wenn wir uns selbst strafeten." Dies war doch eine ernste, kräftige Sprache Luthers, weit entfernt von der späteren, durch seine Lehre vom Glauben herbeigeführten Weichlichkeit, die dem Menschen ja nichts Unbequemes, ja nichts Genirendes, daß ich so sage, zumuthet. Salig fährt fort: „Diesen Act Lutheri, welchen Cochläus communicirt hatte, lase Dr. Eck von einem Zeddul vor dem Ausschuße her. Da berichtet nun Cochläus, hätten sich die sieben lutherischen Personen einander angesehen, und eine Weile stille geschwiegen. Melanchthon, der gleich dabei gesessen, wäre roth geworden, und hätte gesagt: Ich weiß wol, daß Lutherus das geschrieben hat. Und als er weiter nichts sagen können, hätte Churprinz Johann Friedrich gefraget: Zu welcher Zeit hat Lutherus das geschrieben? Vielleicht vor zehn Jahren. Die Catholiquen hätten darauf versetzt, da wäre nichts daran gelegen, wenn Lutherus das geschrieben, genug, daß es seine Meinung und Lehre gewesen wäre. Darauf hätten Brentius und Schnepfius sich entrüstet und gesaget: Sie wären deßwegen nicht hier, daß sie Luthers Schriften vertheidigten, sondern ihre Confession behaupteten. Melanchthon hätte darauf seine Meinung schriftlich folgendergestalt gegeben: „Man könne wohl drey Stücke der Buße setzen, die Reue, die Beichte, doch daß man darin zuförderst auf die Absolution sähe, und derselben glaubte; und dann, die Genugthuung, daß nämlich würdige früchte der Buße erfolgen." Darin wäre man eins geworden, daß um der Genugthuung die Sünde nicht nach ihrer Schuld vergeben würde. Darin aber wäre der Zwiespalt geblieben, ob die Genugthuung zur Vergebung der Sünde nöthig sei, der Strafe nach. Bis hieher Cochläus. Nun will ich eben nicht gantz seine Erzehlung in Zweifel ziehen u. s. w." Es ist gar Nichts in Zweifel zu ziehen. Die Stelle Luthers findet sich noch in Assert. 41. Art. contra indulgent. ad art. 5., wie Salig selbst nach Cochläus sie anführt (de actis et scriptis Luth. p. 200). Daß die Collocutoren der protestantischen Stände in einige Verlegenheit geriethen, liegt in der Natur der Sache, da man in Luthers Kirche seine Abweichungen von sich selbst nie mit Vergnügen bemerkt hat. Melanchthons Aeusserung aber stimmt mit größeren Stellen der Apologie vollkommen überein, worin er auch drei Theile der Buße aufzählt. Art. V. Si quis

gemeinen Mannes bei den ihm begegnenden Drangsalen: „ich habe sie verdient," würden ausgelegt haben; es wäre ihnen nicht verborgen geblieben, daß das unbestochene Gefühl die Leiden noch anders aufzufassen wisse, denn als blose Correctionsmittel, und die Demuth wohl auch einen ihr eigenthümlichen Gesichtspunct für die Betrachtung derselben auffinde. Uebrigens, wenn es für die Gerechten keine zeitlichen Strafen gibt, so gibt es für die Ungerechten auch keine ewigen; umgekehrt, gibt es für diese ewige, so muß es auch für jene, wenn sie nach der Taufe

---

volet addere tertium, videlicet dignos fructus poenitentiae, hoc est mutationem totius vitae ac morum in melius, non refragabimur. Freilich bleibt es auffallend, daß er Dem nur nicht entgegen sein will, Was inzwischen doch gut mit seiner Lehre vom Glauben zusammenhängt, welche die Vergebung nicht mit der mutatio totius vitae in einen nothwendigen, inneren Zusammenhang bringt. Bei allem Dem verband Melanchthon doch mit seiner Satisfaction einen ganz anderen Begriff als die Katholiken, wie man sich damals aus löblichen Absichten in den Unterhandlungen häufig, obwohl mit einigem Widerstreben, doch auch gerne gegenseitig täuschte. Der Entschluß zur Lebensbesserung ist den Katholiken mit in der Reue eingeschlossen, und der erste, nicht letzte Act des Sünders in der sacramentalen Buße; da aber die Contritio bei den Lutheranern eine andere Bedeutung als bei den Katholiken hat, und nur in der Furcht besteht, da der Mensch von dieser durch die Absolution befreit wird, und dann erst das neue Leben folgen soll, so bildet dieß dem Melanchthon den dritten Theil der Buße, Was daher nicht die katholische Satisfaction ist. Die späteren Lutheraner ließen aber auch diesen dritten Theil ganz hinweg, weil, wenn die Lebensbesserung zum integrirenden Theil der Buße gemacht würde, die ganze Lehre vom Glauben zusammenfiele. Melanchthon verwickelte sich hier wie sonst in Widersprüche, da er überall dem Ungenügenden der Lehre seiner Kirche nachhelfen, aber doch auch die Grundprincipien derselben nicht aufgeben will. So sagt er eben in der Erzählung des Cochläus, wo er zwar drei Theile der Buße zugiebt, doch wieder, man „sollte zuförderst auf die Absolution sehen," als wenn nicht Alles in gleicher Weise vorhanden sein und auch gleich beachtet werden müßte.

wieder fallen, zeitliche geben; denn es handelt sich um den Begriff und das Wesen der Strafen, nicht um irgend ein Accidens derselben. Sind sie ihrem Wesen nach lediglich Heilmittel, so können sie nicht in dem einen Falle nur zur Heilung, im anderen nur zur Bestrafung im eigentlichen Sinne bestimmt sein, und umgekehrt, sind sie ihrem Wesen nach nur vindicativ, so müssen sie diese Eigenschaft allenthalben an sich tragen. Beide ausschließende Ansichten sind indeß irrig; vielmehr wie in Gott Güte und Gerechtigkeit Eins sind, so liefert auch eine jede dieser Eigenschaften ihren Beitrag für die Bestimmung des Zweckes der Strafen, und nur dann, wenn sich der Mensch freiwillig für Gottes verzeihende und zurückführende Güte verschließt, empfindet er einzig seine Gerechtigkeit. Es war darum auch inconsequent von den Reformatoren, wenn sie die Lehre der heiligen Schrift von den Höllenstrafen unangetastet ließen, sonst aber die Strafen nur als Besserungsmittel anschauten.

Die Kirche nun, welche in dem Bußgerichte eine göttliche Veranstaltung erkennt, muß auch alle Verhältnisse, in welchen der Sünder zu Gott steht, ins Auge fassen, und in ihm das Gefühl nähren, daß er für seine Uebertretungen eine Züchtigung verdiene; sie muß sämmtliche Rücksichten, unter welchen die Strafe aufzufassen ist, beachten, und legt darum Satisfactionen im eigentlichen Sinne des Wortes auf, jedoch so, daß sie zugleich den Rückfall verhindern, zur Befestigung im Guten dienen und den Bußsinn pflegen. Die älteste Kirche betrachtet die Bußübungen gerade auch unter diesem Gesichtspuncte, und es ist eine ganz unhistorische Behauptung, daß die von ihr geforderten Genugthuungen lediglich den Zweck gehabt hätten, die Kirche zu versöhnen. Die alte sichtbare Kirche trennte sich keineswegs in der Weise von Christus, wie es in der neueren Zeit ausserhalb der katholischen Sitte geworden ist; man trägt darum nur eine auf einem ganz anderen Standpuncte gewonnene Ansicht auf die christliche Urzeit über, wenn man die eben als ungeschichtlich bezeichnete Betrachtungsweise der alten Satisfactionen geltend machen will.

Die Kirche hat sich übrigens wiederholt ebenso unumwunden als rührend erklärt, daß durch die von ihr geforderten Satisfactionen die Verdienste Christi nicht geschmälert werden könnten; daß diese Art von Genugthuungen mit der, welche Christus leiste, nicht verwechselt werden dürfe, daß endlich die genugthuenden Werke, welche die Kirche verlangt, selbst nur aus dem Bußgeiste, den Christus eingehaucht, hervorgehen müßten, und nur insofern irgend einen Werth hätten, jene aber, die nicht von einem gerechtfertigten und wiedergebornen Sünder dargebracht würden, als in sich selbst verkehrt, hierher gar nicht zu beziehen seien[1]. Deßungeachtet konnte sie bis auf den heutigen Tag ihre Gegner nicht überzeugen, daß durch diese Veranstaltungen der Ruhm Christi nicht verdunkelt, und menschliche Selbstgerechtigkeit nicht begünstigt werde. Wer begreift nun aber auch die Nothwendigkeit dieser Ansicht nicht, wenn er die oben gegebene Darstellung von der protestantischen Rechtfertigungslehre reiflich erwägt? Würde die Genugthuung in der Form der Restitution als Bedingung der Sündenvergebung gefordert, so hieße Dies nichts anders, als Werke zur Seligkeit für nothwendig erklären; forderten die Protestanten die Satisfactionen als Heilmittel, so käme die Ansicht zum Vorschein, als müsse der Mensch mit Gott mitwirken, und als wäre die Sündenvergebung von der Heiligung abhängig; stellten sie aber die Satisfaction im eigentlichen Sinne des Wortes als einen integrirenden Theil der Buße dar, so wäre Dieses ihnen gleichbedeutend mit der Ansicht, der Gerechte könne das Gesetz erfüllen, da gerade aus dem Grunde dem getauften Verbrecher Strafe auferlegt wird, um es ihm nahe zu legen, daß er es hätte vollbringen können. Wie demnach auch

---

1) *Concil. Trid.* Sess. XIV. c. VIII. Neque vero ita nostra est satisfactio haec, quam pro peccatis nostris exsolvimus, ut non sit per Christum Jesum. Nam qui ex nobis tanquam ex nobis nihil possumus; eo cooperante, qui nos confortat, omnia possumus. Ita non habet homo unde glorietur, sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos poenitentiae: qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri, et per illum acceptantur a Patre.

die Satisfactionen betrachtet werden, die Grundlagen des Protestantismus widerstreben ihrer Aufnahme in das Bußwesen[1]).

Mit den eben beschriebenen Kirchenstrafen als Heilsmitteln und Satisfactionen steht übrigens die Lehre von den Abläßen in Verbindung, derer wirklicher, unläugbarer Mißbrauch die Reformatoren zu manchen verkehrten Maaßnehmungen verleitete, und sie vielfach zu entschuldigen geeignet wäre, wenn nicht von großen Männern, wofür sich die Reformatoren hielten, zumal von einem Gottesgesandten, als welchen sich Luther zu verehren geneigt war, gefordert werden müßte, daß sie nicht von mißbrauchten Wahrheiten Veranlassung nehmen sollten, die Wahrheiten selbst zu verwerfen. Von den ältesten christlichen Zeiten an wurde unter Ablaß die an gewisse Bedingungen geknüpfte Verkürzung der von der Kirche auferlegten Bußzeit und damit der Erlaß der zeitlichen Strafe überhaupt verstanden[2]). Die wichtigste Bedingung war erfüllt, wenn der Sünder solche Proben von Zerknirschung und erneuerter, heiliger Gesinnung gegeben hatte, daß er der beschriebenen besonderen kirchlichen Stütze nicht mehr zu bedürfen, und der Lossprechung auch von der zeitlichen Strafe würdig zu sein schien[3]).

---

1) *Melanchth.* loc. theolog. p. 65. Quid enim videtur magis convenire, quam ut sint in ecclesia publicorum scelerum satisfactiones? At illae obscurarunt gratiam. *Calvin.* Instit. l. IV. c. 4. §. 25. Talibus mendaciis oppono gratuitam peccatorum remissionem: qua nihil in scripturis clarius praedicatur.

2) *Concil. Ancyran.* (a. 314.) c. V. *Hard.* Concil. Tom. I. p. 273. τοὺς δὲ ἐπισκόπους ἐξουσίαν ἔχειν τὸν τρόπον τῆς ἐπιστροφῆς δοκιμάσαντας φιλανθρωπεύεσθαι, ἢ πλείονα προστιθέναι χρόνον· προ πάντων δὲ καὶ ὁ προάγων βίος, καὶ ὁ μετὰ ταῦτα ἐξεταζέσθω· καὶ οὕτως ἡ φιλανθρωπία ἐπιμετρείσθω. Conc. Nicaen. a. 325. c. XII. l. l. 327. ἐφ' ἅπασι δὲ τούτοις προσήκει ἐξετάζειν τὴν προαίρεσιν, καὶ τὸ εἶδος τῆς μετανοίας· ὅσοι μὲν γὰρ καὶ φόβῳ καὶ δάκρυσι καὶ ὑπομονῇ καὶ ἀγαθοεργίαις τὴν ἐπιστροφὴν ἔργῳ καὶ οὐ σχήματι ἐπιδείκνυνται etc. cfr. concil. Carth. IV. c. 75.

3) In der alten Kirche erfolgte erst nach geleisteter Genugthuung die Absolution.

Späterhin faßten manche Theologen den Ablaß in einer größeren Ausdehnung auf, Was aber, obgleich sehr wohl begründet, doch nicht symbolisch erklärte Glaubenslehre ist, und darum auch nicht hieher gehört. Die Synode von Trient setzte aus weiser Absicht nichts Weiteres fest, als daß die Kirche das Recht habe, Ablässe zu ertheilen [1]), und dieselben, mit Weisheit gespendet, nützlich seien. — Von der Beziehung, in welcher die Lehre vom Fegfeuer zu diesen Satisfactionen steht, wird anderwärts gesprochen werden.

§. 34.

Lehre der Katholiken vom heiligen Sacramente des Altars und von der Messe.

Der große Gegenstand, der uns nun beschäftigt, gab den bedeutungsvollsten Gegensätzen das Dasein; auch in ihm vereinigen sich alle übrigen Unterscheidungslehren, aber auf eine ausgezeichnetere Weise; denn obwohl sich, wie bisher gewiß klar geworden ist, in jeder einzelen Differenz das Ganze abspiegelt, so ist Dies doch hier mehr als sonst der Fall. Zugleich hängt es von der Auffassung dieses Gegenstandes ab, ob die christliche Kirche einen wahren und lebensvollen Cultus zu besitzen bestimmt ist, oder dessen entbehren soll.

---

1) *Concil. Trident.* Sess. XXV. decret. de indulg. Zugleich werden die Mißbräuche in Ertheilung derselben offen und scharf gerügt und verboten. In his tamen concedendis moderationem, juxta veterem et probatam in Ecclesia consuetudinem, adhiberi cupit: ne nimia facilitate ecclesiastica disciplina enervetur. Abusus vero, qui in his irrepserunt, et quorum occasione insigne hoc indulgentiarum nomen ab haereticis blasphematur, emendatos et correctos cupiens, praesenti decreto generaliter statuit, pravos quaestus omnes pro his consequendis, unde plurima in Christiano populo abusuum causa fluxit, omnino abolendos esse. Caeteros vero, qui ex superstitione, ignorantia, irreverentia, aliunde quomodocunque provenerunt . . . . mandat omnibus episcopis, ut diligenter quisque hujusmodi abusus ecclesiae suae colligat, eosque in prima synodo provinciali referat etc.

Nach den klaren Aussprüchen Christi und der Apostel und der einstimmigen Lehre der Kirche, die von unmittelbaren Schülern der Jünger des Herrn schon bezeugt wird, halten die Katholiken fest, daß im Sacramente des Altars Christus wahrhaft gegenwärtig sei, und zwar in der Weise, daß der allmächtige Gott, dem es zu Kana in Galiläa gefiel, Wasser in Wein umzuschaffen, das innere Wesen des gesegneten Brodes und Weines in den Leib und das Blut Christi verwandele[1]). Wir beten darum den geheimnißvoll gegenwärtigen Heiland im Sacramente an[2]), erfreuen uns seiner überschwenglichen, herablassenden Barmherzigkeit, und drücken im Preis- und Lobgesang unsere frommen Gefühle aus, so sehr als es die göttlich-beseligte Menschenbrust vermag[3]).

---

1) *Conc. Trident.* Sess. XIII. c. IV. Quoniam autem Christus, redemptor noster, corpus suum id, quod sub specie panis offerebat, vere esse dixit; ideo persuasum semper in ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta haec Synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiae vini in substantiam sanguinis ejus. Quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica ecclesia Transsubstantiatio est appellata.

2) L. c. c. V. Nullus itaque dubitandi locus relinquitur, quin omnes Christi fideles pro more in catholica ecclesia semper recepta latriae cultum, qui vero Deo debetur, huic sanctissimo sacramento in veneratione exhibeant. Neque enim ideo minus est adorandum, quod fuerit a Christo Domino, ut sumatur, institutum. Nam illum eundem Deum praesentem in eo adesse credimus, quem pater aeternus introducens in orbem terrarum, dicit: Et adorent eum omnes angeli Dei, quem magi procidentes adoraverunt, quem denique in Galilaea ab Apostolis adoratum fuisse, scriptura testatur.

3) Der bekannte christliche Hymnus sagt:

Lauda Sion salvatorem,
Lauda ducem et pastorem,
In hymnis et canticis.
Quantum potes, tantum aude,
Quia major omni laude:
Nec laudare sufficis.
Laudis thema specialis,

Aus diesem Glauben ging die Messe hervor, die ihrem wesentlichen Inhalte nach so alt ist, als die Kirche, und selbst in ihren bedeutenderen Formen nachweisbar im zweiten und dritten Jahrhundert schon vorhanden war. Um nun aber die katholische Betrachtungsweise klar zu entwickeln, müssen wir aus dem Vortrage über die Kirche Einiges vorausnehmen. Die Kirche ist von einer Seite betrachtet, auf eine abbildlich-lebendige Weise der durch alle Zeiten erscheinende und wirkende Christus, dessen versöhnende und erlösende Thätigkeiten sie daher ewig wiederholt und ununterbrochen fortsetzt. Der Erlöser lebte nicht blos vor achtzehnhundert Jahren, so daß er seitdem verschwunden wäre, und wir uns nur noch seiner geschichtlich erinnern könnten, wie irgend eines verstorbenen Menschen; vielmehr ist er ewig lebendig in seiner Kirche, und macht Dies auf eine sinnliche, den sinnlichen Menschen begreifliche Weise im Altarssacrament anschaulich. Er ist in der Verkündigung seines Wortes der bleibende Lehrer; in der Taufe nimmt er ohne Unterlaß in seine Gemeinschaft auf, in der Bußanstalt vergibt er dem reumüthigen Sünder, stärkt das heranreifende Alter in der Firmung mit der Kraft seines Geistes, haucht dem Bräutigam und der Braut eine höhere Anschauung der ehelichen Verhältnisse ein, einigt sich mit Allen, die dem ewigen Leben entgegenseufzen, auf das Innigste unter den Formen des Brodes und Weines, tröstet die Sterbenden in der Oelung, und setzt in der Priesterweihe die Organe ein, durch welche er alles Dieses in nie ermüdender Thätigkeit wirkt. Entwickelt nun Christus, unter irdischem Schleier verborgen, seine gesammte auf der Erde begonnene Thätigkeit bis zum Ende der

---

Panis vivus et vitalis,
Hodie proponitur etc.

Ein anderer:

Pange lingua gloriosi
Corporis mysterium,
Sanguinisque pretiosi,
Quem in mundi pretium,
Fructus ventris generosi
Rex effudit gentium etc.

Welt fort, so bringt er sich nothwendig auch ewig dem Vater als Opfer dar für die Menschen, und die bleibende reale Darstellung hievon kann in der Kirche nicht fehlen, wenn der ganze historische Christus in ihr sein unvergängliches Dasein feiern soll [1]). Als nähere Erklärung der katholischen Betrachtungsweise möge Folgendes dienen, da es den Protestanten so äußerst schwer wird, einen klaren Begriff von dem katholischen Dogma zu gewinnen [2]).

---

1) *Concil. Trident.* Sess. XXII. c. 1. Is igitur Deus et dominus noster, etsi semel se ipsum in ara crucis, morte intercedente, Deo patri oblaturus erat, ut aeternam illic redemptionem operaretur; quia tamen sacerdotium ejus extinguendum non erat, in coena novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectae sponsae suae ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium; quo cruentum illud, semel in cruce peragendum, repraesentaretur, ejusque memoria in finem usque saeculi permaneret atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur etc. c. II. Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur, et incruente immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruente obtulit, docet sancta Synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse, per ipsumque fieri, si cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia, contriti ac poenitentes ad Deum accedamus etc.

2) Damit der Vortrag über den christlichen Opfercult anschaulicher werde, dürfte es nützlich sein, aus den alten Liturgien des Orients und Occidents einige Auszüge mitzutheilen und ihre Formeln vorzulegen. Was die orientalischen Liturgien selbst betrifft, so führen sie gewöhnlich den Namen von den Stiftern der Kirchen, in welchen sie üblich waren; so wird z. B. die Liturgie der Kirche von Jerusalem die des heil. Jakobus genannt; die der Alexandrinischen Kirche die Liturgie des heil. Marcus; oder, sie werden von dem berühmtesten Bischofe, der sie gebrauchte, betitelt, wie z. B. vom heil. Chrysostomus, Basilius, Cyrillus u. s. w. Was das Alter derselben anlangt, so läßt es sich nicht genau bestimmen: gewiß ist, daß sie im vierten Jahrhundert schon vorhanden waren, indem sich die Partheien der Monophysiten in Syrien und Egypten, welche sich zum Theile noch in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts von der katholischen Kirche trennten, derselben ebenso gut bedienen, als die orthodoxen Griechen. Ueberdies beruft sich Cyrillus von

Christus hat am Kreuze das Opfer für unsere Sünden dargebracht. Da nun aber der Menschgewordene Gottessohn, der für uns

---

Jerusalem in seinen Katechesen auf manche Stellen der Liturgie des heil. Jakobus, und Chrysostomus, welcher sehr oft in seinen Homilien liturgische Bestandtheile erklärt und benutzt, setzt sie als etwas längst Bestehendes voraus; dieser aber lebte gegen das Ende, jener in der Mitte des vierten Jahrhunderts. Ueberhaupt findet sich eine merkwürdige Uebereinstimmung aller orientalischen und occidentalischen Liturgien, die uns durch die Güte der Vorsehung in so großer Anzahl zugänglich geworden sind, und oft sogar in den Formalien, daß auch ihre formelle Grundlage unläugbar einer Zeit angehört, wo die Christen noch auf einem kleinen Raume zusammengedrängt waren. Der ἐπίκλησις erwähnt schon Irenäus im zweiten, der Präfation mit dem sursum corda, ἄνω τὸν νοῦν oder τὰς καρδίας, das in jeder Liturgie sich wieder findet, schon Cyprian in der Mitte des dritten Jahrhunderts. (Man vgl. *Bona* rer. liturg. l. II. c. 10. wo mehreres dergleichen gesammelt ist. Ueber das Alter der Liturgien überhaupt die vortreffliche Abhandlung Renaudot's: Dissertatio de Liturgg. Orient. orig. et auctor. in seiner Einleitung zu seiner Collect. Liturgg. Or. Tom. II. Par. 1716. Eine kurze Zusammenstellung aller hierüber geführten Untersuchungen s. in *Lienhart*, de antiquis liturgiis. Argentorati. 1826.)

In der Liturgie des heil. Chrysostomus (bei *Goar.* Euchologium sive Rituale Graecorum. Par. 1647. p. 70.) lautet das erste Gebet der Gläubigen (in der missa fidelium): Εὐχαριστοῦμέν σοι, κύριε ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων, τῷ καταξιώσαντι ἡμᾶς παραστῆναι καὶ νῦν τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ, καὶ προςπεσεῖν τοῖς οἰκτιρμοῖς σου ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων καὶ τοῦ σου λαοῦ ἀγνοημάτων. Πρόςδεξαι ὁ θεὸς τὴν δέησιν ἡμῶν, ποίησον ἡμᾶς ἀξίους γενέσθαι προςφέρειν σοι δεήσεις καὶ ἱκεσίας, καὶ θυσίας ἀναιμάκτους ὑπὲρ παντὸς τοῦ λαοῦ σου, καὶ ἱκάνωσον ἡμᾶς, οὓς ἔθου εἰς τὴν διακονίαν σου ταυτήν, ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος σου τοῦ ἁγίου ἀκαταγνώστως ἐν καθαρῷ μαρτυρείῳ τῆς συνειδήσεως ἡμῶν ἐπικαλεῖσθαί σε ἐν παντὶ καιρῷ καὶ τόπῳ, ἵνα εἰςακούων ἡμῶν, ἵλεως ἡμῖν εἴης ἐν τῷ πλήθει τῆς σῆς ἀγαθότητος.

Während der cherubinische Gesang vorgetragen wird, betet der Priester unter Anderem (p. 72.): Σὺ γὰρ εἶ ὁ προςφέρων καὶ προς-

gelitten hat, gestorben und auferstanden ist, seiner eigenen Belehrung zufolge in der Eucharistie gegenwärtig ist, so substituirte

---

φερομενος, καὶ προσδεχόμενος καὶ διαδιδόμενος, Χριστὲ ὁ θεὸς ἡμῶν, καὶ σοὶ τὴν δόξαν διαπέμπομεν, σὺν τῷ ἀνάρχῳ σου πατρὶ, καὶ τῷ παναγίῳ, καὶ ἀγαθῷ, καὶ ζωοποίῳ σου πνεύματι· νῦν καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.

Ferner (p. 75.):

Der Priester: Στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου, πρόσχωμεν τὴν ἁγίαν ἀναφορὰν εἰς εἰρήνῃ (?) προσφέρειν.

Der Chor: Ἔλεον εἰρήνης, θυσίαν αἰνέσεως.

Der Priester: Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησου Χριστοῦ, καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς, καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος, εἴη μετὰ πάντων ἡμῶν.

Der Chor: Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου.

Der Priester: Ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας.

Der Chor: Ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον.

Der Priester: Εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ.

Der Chor: Ἄξιον καὶ δίκαιόν ἐστι προσκυνεῖν πατέρα, υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, τριάδα ὁμοούσιον καὶ ἀχώριστον.

Der Priester: Ἄξιον καὶ δίκαιον σὲ ὑμνεῖν, σὲ εὐλογεῖν, σὲ αἰνεῖν, σοὶ εὐχαριστεῖν, σὲ προσκυνεῖν ἐν παντὶ τόπῳ τῆς δεσποτείας σου, σὺ γὰρ εἶ θεὸς ἀνέκφραστος, ἀπερινόητος, ἀόρατος, ἀκατάληπτος, ἀεὶ ὢν, ὡσαύτος ὢν κ. τ. λ.

In der Liturgie des heil. Basilius (bei *Goar*, Euchologium p. 162.) lautet das erste Gebet der Gläubigen folgendermaßen:

Σὺ κύριε κατέδεξας ἡμῖν τὸ μέγα τοῦτο τῆς σωτηρίας μυστήριον, σὺ κατηξίωσας ἡμᾶς τοὺς ταπεινοὺς καὶ ἀναξίους δούλους σου, γίγνεσθαι λειτούργους τοῦ ἁγίου σου θυσιαστηρίου. Σὺ ἱκάνωσον ἡμᾶς τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου πνεύματος εἰς τὴν διακονίαν ταύτην, ἵνα ἀκατακρίτως στάντες ἐνώπιον τῆς ἁγίας δόξης σου, προσάγωμέν σοι θυσίαν αἰνέσεως. Σὺ γὰρ εἶ ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσι. Δὸς κύριε καὶ ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων, καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων, δεκτὴν γίγνεσθαι τὴν θυσίαν ἡμῶν καὶ εὐπρόσδεκτον ἐνώπιόν σου.

Das Gebet der Aufopferung p. 64.

Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ κτίσας ἡμᾶς, καὶ ἀγαγὼν εἰς τὴν ζώην ταύτην, ὁ ὑποδείξας ἡμῖν ὁδοὺς εἰς σωτηρίαν, ὁ χαρισάμενος ἡμῖν οὐρανίων ἀποκάλυψιν, σὺ εἶ ὁ θέμενος ἡμᾶς εἰς τὴν διακονίαν ταύτην

die Kirche auf sein Geheiß (Lukas XXII. 20 ff.) von Anfang an den geheimnißvoll anwesenden, nur dem gläubigen Geistesauge

---

ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματός σου τοῦ ἁγίου. Εὐδόκησον δὴ κύριε τοῦ γενέσθαι ἡμᾶς διακόνους τῆς καινῆς σου διαθήκης, λειτουργοὺς τῶν ἁγίων σου μυστηρίων· πρόςδεξαι τὸ πλῆθος σοῦ ἐλέους σου· ἵνα γενώμεθα ἄξιοι τοῦ προςφέρειν σοι τὴν λογικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων· ἣν προςδεξάμενος εἰς τὸ ἅγιον καὶ νοερόν σου θυσιαστήριον, εἰς ὀσμὴν εὐωδίας, ἀντικατάπεμψον ἡμῖν τὴν χάριν τοῦ ἁγίου σου πνεύματος· ἐπίβλεψον ἐφ᾽ ἡμᾶς ὁ θεὸς καὶ ἔπιδε τὴν λατρείαν ἡμῶν ταύτην καὶ πρόςδεξαι αὐτὴν, ὡς προςεδέξω Ἀβὲλ τὰ δῶρα, Νῶε τὰς θυσίας, Ἀβραὰμ τὰς ὁλοκαρπώσεις, Μωσέως καὶ Ἀρὼν τὰς ἱερωσύνας, Σαμουὴλ τὰς εἰρηνικάς· ὡς προςεδέξω ἐκ τῶν ἁγίων σου ἀποστόλων τὴν ἀληθινὴν ταύτην λατρείαν· οὕτω καὶ ἐκ τῶν χειρῶν ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν πρόςδεξαι τὰ δῶρα ταῦτα ἐν τῇ χρηστότητί σου κύριε· ἵνα καταξιωθέντες λειτουργεῖν ἀμέμπτως τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ, εὑρώμεθα τὸν μισθὸν τῶν πιστῶν καὶ φρονίμων οἰκονόμων, ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ φοβερᾷ τῆς ἀνταποδόσεώς σου τῆς δικαίας.

In der Alexandrinischen Liturgie des heil. Markus (*Renaudot* Liturgg. orient. Coll. Tom. I. p. 145.) spricht der Priester in der Anaphora: Πάντα δὲ ἐποίησας διὰ τῆς σῆς σοφίας, τοῦ φωτὸς τοῦ ἀληθινοῦ, τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ, τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· δι᾽ οὗ σοι σὺν αὐτῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι εὐχαριστοῦντες, προςφέρομεν τὴν λογικὴν καὶ ἀναίμακτον λατρείαν ταύτην, ἣν προςφέρει σοι κύριε πάντα τὰ ἔθνη, ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου καὶ μέχρι δυσμῶν· ἀπὸ ἄρκτου καὶ μεσημβρίας· ὅτι μέγα τὸ ὄνομά σου ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι, καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προςφέρεται τῷ ὀνόματι ἁγίῳ σου. καὶ θυσία καὶ προςφορά.

In der von den Jakobiten oder den syrischen Monophysiten gebrauchten Liturgie des heil. Jakobus, welche ihnen mit der Kirche von Jerusalem gemein war, sagt der Priester (*Renaudot* T. II. p. 30.):

Deus pater, qui propter amorem tuum erga homines magnum et ineffabilem, misisti filium tuum in mundum, ut ovem errantem reduceret, ne avertas faciem tuam a nobis, dum sacrificium hoc spirituale et incruentum celebramus: non enim justitiae nostrae confidimus, sed misericordiae tuae. Deprecamur ergo et obsecramus clementiam tuam, ne in judicium sit populo tuo Mysterium

sichtbaren Christus dem geschichtlichen, dem leiblichen Sinne nun unzugänglichen; jener wird für diesen genommen, weil eben dieser

hoc, quod institutum nobis est ad salutem: sed ad veniam peccatorum, remissionem insipientiarum, et ad gratias tibi referendas: per gratiam, misericordiam et amorem erga homines unigeniti filii tui, per quem et cum quo te decet gloria.

Weiter unten p. 32. fährt er fort:

Memoriam igitur agimus, Domine, mortis et resurrectionis tuae e sepulchro post triduum et ascensionis tuae in coelum, sessionis tuae ad dexteram Dei patris: rursumque adventus tui secundi, terribilis et gloriosi, quo judicaturus es orbem in justitia, cum unumquemque remuneraturus es secundum opera sua. Offerimus tibi hoc sacrificium terribile et incruentum, ut non secundum iniquitates nostras retribuas nobis, sed secundum mansuetudinem tuam et amorem tuum erga homines magnum et ineffabilem, dele peccata nostra, servorum nempe tuorum tibi supplicantium. Populus enim tuus et haereditas tua deprecatur te et per te et tecum Patrem tuum, dicens etc.

In dem gothischen Missale (bei *Mabillon.* de Liturg. Gallic. Par. 1729.) heißt es unter Anderm p. 210:

Sacrificiis praesentibus, Domine, quaesumus, intende placatus: quibus non jam aurum, thus et myrrha profertur, sed quod iisdem muneribus declaratur, offertur, immolatur, sumitur (scil. Christus).

In dem Missale der Franken l. c. p. 38: Sacrificium, Domine, quod desideranter offerimus etc. p. 319. Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae, quam tibi offerimus etc. In dem alten gallicanischen Missale stehen l. c. p. 334. folgende Gebete:

Sacrificium tibi Domine celebrandum placatus intende: quod et nos a vitiis nostrae conditionis emundet, et tuo nomini reddat acceptos: et communicatio praesentis osculi perpetuae proficiat caritati. p. 385. Descendat, precamur, omnipotens Deus, super haec, quae tibi offerimus, verbum tuum sanctum; descendat inaestimabilis gloriae tuae spiritus; descendat antiquae indulgentiae tuae donum: ut fiat oblatio haec hostia spiritualis in odorem suavitatis accepta: etiam nos famulos tuos per sanguinem Christi tua manus invicta custodiat. — Libera nos ab omni malo omnipotens aeterne Deus: et quia tibi soli est praestandi potestas, tribue, ut hoc solemne sacrificium sanctificet corda nostra, dum creditur; deleat peccata, dum sumitur. Nun dürfte es die Schicklichkeit fordern,

auch jener ist, beide werden als ein und Derselbe betrachtet, und darum auch der eucharistische Heiland als das Opfer für die Sünden der Welt. Dies um so mehr, als, wenn wir uns recht genau ausdrücken wollen, das Opfer Christi am Kreuze nur als

---

auch aus der römischen Liturgie einige Formeln anzuführen. Suscipe, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus, hanc immaculatam hostiam, quam ego indignus famulus tuus offero tibi Deo meo vivo et vero, pro innumerabilibus peccatis et offensionibus et negligentiis meis, et pro omnibus circumstantibus, sed et pro omnibus fidelibus Christianis vivis atque defunctis: ut mihi et illis proficiat ad salutem in vitam aeternam.

Offerimus tibi Domine calicem salutis, tuam deprecantes clementiam, ut in conspectu divinae majestatis tuae pro nostra et totius mundi salute cum odore suavitatis ascendat.

In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur a te Domine: et sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie, ut placeat tibi Domine Deus.

Suscipe sancta Trinitas hanc oblationem, quam tibi offerimus ob memoriam passionis, resurrectionis et ascensionis Jesu Christi Domini etc. Suscipiat Dominus hoc sacrificium de manibus tuis ad laudem et gloriam nominis sui, ad utilitatem quoque nostram totiusque ecclesiae suae sanctae.

Te igitur, clementissime Pater, per Jesum Christum filium tuum Dominum nostrum supplices rogamus ac petimus, uti accepta habeas et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata, inprimis quae tibi offerimus pro ecclesia tua sancta catholica: quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum etc. (Dieses Gebet kömmt in allen Liturgien vor.) Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum, et omnium circumstantium, quorum tibi fides cognita est, et nota devotio, pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus: pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae: tibique reddunt vota sua aeterno Deo, vivo et vero.

Mehr oder minder ausführliche Darstellungen der Hauptmomente aus dem Leben Christi, sodann Gebete für Lebende und Abgestorbene und die Erwähnung der Heiligen finden sich in einer jeden Liturgie seit den ältesten Zeiten der Kirche, Was hier um der Kürze willen nicht durch Anführung längerer Stellen belegt werden kann.

Theil für ein organisches Ganze gesetzt wird; denn sein ganzes Leben auf Erden, sein Wirken und Leiden, so wie seine immerwährende Herablassung zu unserer Dürftigkeit in der Eucharistie bildet einen großen Opferact, eine große aus Liebe zu uns unternommene, für unsere Sünden genugthuende Handlung, die zwar aus verschiedenen einzelen Theilen besteht, aber so, daß keiner von denselben für sich allein, streng genommen, das Opfer ist; in jedem besonderen Theile kehrt das Ganze wieder, so wie das Ganze hinwiederum ohne seine Theile nicht gedacht werden kann. Der Wille Christi, in der Eucharistie gnadenvoll sich zu uns herabzulassen, bildet in seinem großen Werke nicht minder einen integrirenden Theil, als alles Uebrige, und zwar nothwendig in der Weise, daß auch in ihm das Ganze erscheint, und somit die anderen Theile desselben ohne diesen uns eben nicht vollkommen erlösen würden. Oder, Wer möchte wohl die Behauptung wagen, daß die eucharistische Herabkunft des Sohnes Gottes nicht eben auch zu dem Gesammtverdienste desselben gehöre, das uns zugerechnet wird? Das sacramentale Opfer ist daher auch ein wahrhaftes Opfer, ein Opfer im eigentlichen Sinne, jedoch so, daß es in keiner Weise von allem Uebrigen, was Christus für uns noch that, getrennt werden darf[1]), wie besonders aus der Be-

1) In Theophilus L. S. Tafel: Annae Comnenae supplementa. Tub. 1832. 4. p. 18—23., wird aus der noch ungedruckten Panoplie des Nicetas ein Fragment in Betreff des Soterichus Panteugonus mitgetheilt, meines Wissens die älteste Urkunde, welche uns berichtet, daß es in Zweifel gezogen worden, ob die Messe wirklich ein Opfer sei. Soterich lebte im zwölften Jahrhundert unter Manuel Komnenus, und vertheidigte die Ansicht, es werde nur in einem uneigentlichen Sinne Christus in der Eucharistie Gott als Opfer dargebracht. Die versammelten griechischen Bischöfe verwarfen aber diese Vorstellung, und Soterich stellte einen Widerruf aus, der nicht mehr in obiger Schrift enthalten ist, den ich aber in der Tübinger Quartalschrift, herausgegeben von v. Drey, Herbst, Hirscher und Möhler, Jahrgang 1833. I. Heft S. 173. abdrucken ließ. Er lautet also: ὁμοφρονῶ τῇ ἁγίᾳ καὶ ἱερᾷ συνόδῳ ἐπὶ τῷ τὴν θυσίαν καὶ τὴν νῦν προςαγομένην καὶ τὴν τότε προςαχθεῖσαν παρα τοῦ μονογενοῦς καὶ ἐνανθρωπήσαντος λόγου, καὶ τοτε προςαχθεῖσαν

trachtung des Zweckes seiner Institution einleuchten wird. In diesem, wenn wir uns nun einmal so ausdrücken wollen, letzten Theile seines großen Opfers für uns, sollen alle übrigen uns stets gegenwärtig sein und uns zugewendet werden: in diesem letzten Theile des objectiven Opfers soll eben dieses subjectiv werden, uns eigen. Als der am Kreuze sich Opfernde ist Christus uns noch fremd, im Cultus aber unser Eigenthum, unser Opfer; dort ist er das allgemeine Opfer, hier das Opfer zugleich für uns insbesondere, für jeden Einzelen aus uns; dort war er nur das Opfer, hier wird er als solches verehrt und anerkannt; dort wurde die objective Versöhnung vollzogen, hier die subjective theils gepflegt und gefördert, theils ausgedrückt.

Die eucharistische Opferhandlung kann gemäß den eben ausgesprochenen Zwecken derselben aus einem doppelten Gesichtspuncte aufgefaßt werden. Da sich die Kirche überhaupt und jede einzele Gemeinde insbesondere nur durch die Hingebung des Sohnes Gottes und den Glauben an dieselbe gegründet weiß, und ihm also ihr Dasein verdankt, so ist zuvörderst dieselbe als Preis- und Dankopfer anzuschauen, d. h. die Kirche erklärt, daß sie unfähig sei, ihren Dank in anderer Weise Gott darzubringen, als dadurch, daß sie Den, der das Opfer der Welt geworden ist, zurückgebe, mit dem Sinne: „du wolltest uns als deine Kinder um Christi willen gnädig und barmherzig anschauen; so gestatte, daß wir dich in Christo, deinem hier gegenwärtigen

---

(so die Abschrift des Pariser Codex; es muß aber offenbar προςαχθῆναι heißen) καὶ νῦν πάλιν προςάγεσθαι, ὡς τὴν αὐτὴν οὖσαν καὶ μίαν, καὶ τῷ μὴ οὕτω φρονοῦντι ἀνάθεμα. Κᾀν τι πρὸς ἀνατροπὴν εὑρίσκηται γεγραμμένον, ἀναθέματι καθυποβάλλω. Ἡ ὑπογραφὴ Σωτήριχος ὁ Παντεύγονος. Deutsch: Ich stimme mit der heiligen Synode überein, daß das jetzt darzubringende und damals vom Eingebornen und Menschgewordenen Logos dargebrachte Opfer, damals dargebracht worden sei, und jetzt dargebracht werde, weil es Eines und Dasselbe ist. Dem, der nicht so glaubt, Anathema: und wenn Etwas zur Widerlegung davon geschrieben worden ist, so unterwerfe ich es dem Anathema. Die Unterschrift: Soterichus Panteugonus.

Sohne, dankbar als unsern Vater verehren. Wir besitzen nichts Anderes, was wir dir entgegenbringen könnten, als Christus: nimm unser Opfer gnädig auf." Indem die Gemeinde Dies im Priester thut, bekennt sie fortwährend, Was ihr Christus geworden ist, und immerfort ist. Es sind jedoch nicht die inneren Actionen von Dank, Verehrung und Anerkennung, Was sie Gott darbietet, sondern der im Sacramente gegenwärtige Christus wird Gott dargeboten; die genannten Bewegungen des Geistes entwickeln sich nur an dem anwesenden Heilande, werden durch seine Gegenwart und Aufopferung geweckt, unterhalten und genährt, aber in sich für unwürdig betrachtet, Gott dargeboten zu werden. Christus, das Opfer im Culte, ist die reichste unerschöpflichste Quelle der tiefsten Andacht; um aber Dies sein zu können, wird eben der sich für die Welt opfernde Heiland als gegenwärtig erfordert, an welchen sich, als an seinen äusseren Gegenstand, das Innere des Menschen anschliessen, und an welchem es sich erschliessen soll.

Die Gemeinde bekennt sich aber auch noch fortwährend als Sünderin, die der Vergebung bedarf, und sich das Verdienst Jesu Christi immer mehr eigen zu machen strebt. Nun erscheint das Opfer als Bittopfer, und der gegenwärtige Heiland soll uns vermögen, ganz sein Eigenthum zu werden, oder es doch in stets zunehmendem Maaße zu werden. Christus der Gegenwärtige spricht, den geistlich Gesinnten vernehmlich, ohne Unterlaß zum Vater nach oben: „Schaue in mir gnädig das reumüthig-gläubige Volk an;" und zu seinen Brüdern nach unten: „Kommet Alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken; einem Jeden, der von Herzen an mich sich wendet, Barmherzigkeit, Vergebung der Sünde und alle Gnade." Daher wird denn auch in der liturgischen Sprache sowohl der lateinischen als griechischen Kirche mit Recht gesagt, Christus sei es, der in der heiligen Handlung sich selbst Gott zum Opfer darbringe; er sei das Opfer und der Hohepriester zugleich. Wir aber, in dem eucharistischen Christus eben den bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze aus Liebe zu uns sich hingebenden Christus erkennend, sprechen bei Emporhebung der Hostie, soweit die katholische Kirche

reicht, im Glauben an eine so vernehmliche Barmherzigkeit, aus welchem die Demuth, das Vertrauen, die Liebe und Reue hervorkeimt: „O Jesu, dir lebe ich, o Jesu, dir sterbe ich, o Jesu, dein bin ich todt und lebendig."

Es ist nun wohl einleuchtend für Jedermann, daß der Glaube an die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie die Grundlage der gesammten Betrachtungsweise von der Messe ist; ohne jene Gegenwart ist die Abendmahlsfeier eine blose Erinnerung an den sich opfernden Christus, in derselben Weise, wie wenn eine Gesellschaft die Gedächtnißfeier eines ihr theuren Mannes begeht, von dem sie ein Bild in ihrer Mitte aufstellt, oder irgend ein Symbol, das sein wohlthätiges Wirken ins Gedächtniß zurückruft; mit dem Glauben an das wirkliche Dasein Christi im Abendmahl wird dagegen die Vergangenheit zur Gegenwart, Alles, was Christus uns verdient hat, und wodurch er es verdient hat, wird von seiner Person nun nimmermehr getrennt, er ist anwesend als Das, was er schlechthin ist, und in dem ganzen Umfange seiner Leistungen, mit einem Worte: als wirkliches Opfer. Daher sind auch die Wirkungen dieses Glaubens auf den Geist, das Herz und den Willen des Menschen ganz andere, als wenn Christus blos durch die Anstrengung des menschlichen Erinnerungsvermögens aus der Entfernung von achtzehn hundert Jahren zurückgerufen würde: er bezeugt selbst seine Liebe, seine Menschenfreundlichkeit, seine Hingebung für uns, er ist immer in unserer Mitte voll von Gnade und Wahrheit.

Hienach ist die Messe der Katholiken, als Opfer betrachtet, die Feier der in Christo Jesu von Gott der Menschheit ertheilten Wohlthaten, und bestimmt durch Darbringung Christi theils in Lob, Preis, Dank und Anbetung das freudige Gefühl des Erlöstseins der Gläubigen auszudrücken, theils die Verdienste Christi zu fortwährender Aneignung zu bringen. Auch kann es nun nicht mehr verborgen sein, wodurch es den Gläubigen persönlich Nutzen bringt; dadurch nämlich, daß an dem Opfer die gottgefälligen Gesinnungen, als da sind Glauben, Hoffnung, Liebe, Demuth, Reue, Gehorsam, Hingebung an Christus erregt, gefördert und gepflegt werden. Das Gott dargebrachte Opfer,

welches, wie oft gesagt, von dem Werke Christi überhaupt nicht getrennt wird, verdient die innere Gnade zur Ausbildung dieser Gesinnungen, welche von Aussen her durch den Glauben an den gegenwärtigen Christus, dessen sämmtliches Thun und Leiden dem Geiste vorgeführt wird, psychologisch angeregt werden. Da die Katholiken die Sündenvergebung nicht ohne die Heiligung eintreten lassen, und überall die geeignete Verfassung des Menschengeistes zum Empfang, und dessen Thätigkeit zum Auswirken der Gnade gefordert wird, so könnte der denkende Beobachter schon hieraus entnehmen, daß die Messe nicht durch eine blose körperliche Theilnahme, wir wissen nicht welche Wirkungen hervorbringen solle.

Das Meßopfer wird aber auch für Lebende und Gestorbene dargebracht, d. h. Gott wird gebeten, um des Opfers Christi willen Denen, die uns theuer sind, Das zuzuwenden, was zu ihrem Heile gereicht. Von Seiten der Gläubigen ist sonach mit dem Meßopfer die Bitte verbunden, das Verdienst Christi, welches in der eucharistischen Darbringung concentrirt angeschaut wird, allen Bedürftigen und Empfänglichen angedeihen zu lassen. Dem Christen ist es unmöglich blos sich zu berücksichtigen; um wie viel weniger gewänne er es über sich, in so heiliger Feier lediglich seiner eingedenk zu sein, und die flehentliche Bitte zu unterlassen, daß das die Sünden der Welt aufwiegende Verdienst Christi auch Allen zu eigen werden möchte. Auch die Gemeinschaft mit den in Christo selig gewordenen und vollendeten Geistern wird erneuert, da sie mit Christo Eins sind und sein Werk ohne seine Wirkungen nicht angeschaut werden kann. Alle Angelegenheiten des inneren und äusseren Lebens endlich, schmerzliche und freudige Ereignisse, Glück und Unglück werden in Verbindung mit dem Opfer gebracht, und bei der Gedächtnißfeier in Christo, dem wir das Höchste verdanken, wird Gott überhaupt gedankt und geklagt, in ihm und vor ihm um Trost und Muth und Kraft im Leiden, um Selbstverläugnung, Milde, Sanftmuth im Wohlergehen u. s. w. gefleht.

Die Messe ist indeß bisher lediglich unter dem Gesichtspuncte einer Opferfeier betrachtet worden, womit ihr Inhalt noch nicht

erschöpft ist. Die versammelte Gemeinde erklärt nach dem bisherigen, daß sie in sich selbst ohne Christus Nichts finde, auch gar Nichts, was Gott angenehm sein könnte; vielmehr nur Unzulängliches, Irdisches und Sündliches entdecke, auf sich also verzichtend gebe sie sich ganz vertrauensvoll Christo hin, um seinetwillen Vergebung der Sünde und ewiges Leben und alle Gnade hoffend. In diesem Acte der Verzichtleistung auf sich selbst und der völligen Hingabe an Gott in Christo hat der Gläubige sich selbst entlassen, sich selbst in seinem von Christus getrennten Dasein, daß ich so sage, excommunicirt, um nur aus ihm und in ihm zu leben; daher ist er in der Verfassung in die innigste Gemeinschaft mit Christus einzutreten, zu communiciren mit ihm, und seinem ganzen Wesen nach mit Christus erfüllt zu werden. Denn der Uebelstand, daß nun nicht mehr sonntäglich von der ganzen Gemeinde communicirt wird, wie in der ältesten Kirche, und der Priester gewöhnlich nur noch allein den Leib des Herrn in der Messe empfängt, ist nicht der Kirche als Schuld beizumessen, da alle Gebete der heiligen Handlung eine wirkliche Communion der ganzen Gemeinde voraussetzen, sondern der Lauheit der Mehrzahl der Gläubigen. Doch werden diese eindringlich ermahnt, sich jedenfalls geistig dem priesterlichen Genusse anzuschließen, und mit Christus die Gemeinschaft in dieser Weise einzugehen [1]).

Wer möchte nun diesen Cult nicht wahrhaft christlich, fromm und lebendig erregend nennen? Einen Cult, in welchem Gott im Geiste und der Wahrheit angebetet wird? Freilich wie könnte ein so irdisch gesinnter Mensch, der nicht einmal an die Menschwerdung des Sohnes Gottes glauben kann, — denn das tiefste Hinderniß,

1) L. c. Sess. XIII. c. VIII. Quoad usum autem recte et sapienter Patres nostri tres rationes hoc sanctum sacramentum accipiendi distinxerunt. Quosdam enim docuerunt sacramentaliter duntaxat id sumere, ut peccatores, alios autem spiritualiter, illos nimirum, qui voto propositum illum coelestem panem edentes, fide viva, quae per dilectionem operatur, fructum ejus et utilitatem sentiunt: tertios porro sacramentaliter simul et spiritualiter: hi autem sunt, qui se prius probant et instruunt, ut vestem nuptialem induti etc.

dieselbe zu glauben, besteht darin, daß der Mensch wohl einsieht, er müsse selbst auch göttlich gesinnt werden, sobald er bekennt, daß Gott Mensch geworden ist, — wie könnte ein Solcher von der Messe anders urtheilen, als daß sie eine Verkehrtheit sei? Die Messe enthält eine stets wiederkehrende Einladung zum Bekenntnisse unserer Schuld, unserer eigenen Unmacht und Hülfsbedürftigkeit; eine lebendige Darstellung der unendlichen Liebe und Barmherzigkeit Gottes gegen uns, die er in der Dahingabe seines Eingebornen geoffenbart hat und täglich noch offenbart, und darum die dringendste Aufforderung zu endlosem Danke, zu wirksamer Gegenliebe und zu unserer Verklärung ins Göttliche. Ein Gegner dieses Actes muß daher auch ein Jeder sein, der auf der Erde fortkriechen will, — oder vom Ganzen Nichts versteht, als daß der Priester bald rechts, bald links geht, und mit einem bunten Gewande bekleidet ist. Auf der andern Seite wird nothwendig auch Derjenige, der die Bedürfnisse des Menschen und die hohen Zwecke unseres göttlichen Erlösers bei der Einsetzung der Sacramente mißkennt, dieselben überhaupt als grob sinnliche Anstalten, gleich den Manichäern, verwirft, und eine falsch spirituelle Richtung verfolgt, das katholische Dogma unbegreiflich finden. Einem Solchen ist nur in demselben Maaße der Cultus geistig, als er unwahr ist; die lediglich aus ihm selbst, aus der eigenen Kraftfülle seines Geistes erzeugten vortrefflichen Gedanken, hochheiligen Gefühle und unerschütterlichen Entschlüsse trägt er Gott vor; an den äussern historischen Christus sollen sie sich nicht anschließen, nur an den ideellen, der ganz in ihrer Subjectivität aufgegangen ist, während doch durch das Factum der äusseren Offenbarung des Logos eben der innere Cult eine beständige äussere Grundlage haben muß, und zwar eine solche, die den dem Leiden dahingegebenen Logos repräsentirt, eben weil seine Manifestation unter der Form des sich Opferns für die Weltsünde erfolgt ist. Wie dagegen Jemand, der die volle Bedeutung der Incarnation der Gottheit begriffen hat, und freudig anerkennt, daß es nun umgekehrt auch an ihm sei, aus dem Scheinleben in das wahrhafte und göttliche Leben einzugehen, und sodann zur Einsicht vorgedrungen ist, daß die Lehre von einer

Sündenvergebung in Christo Jesu, von einer Vergöttlichung des Menschen und einer Mittheilung göttlichen Lebens durch ihn so lange fruchtlos bleibe, bis sie uns in ganz concreten Gestalten entgegenkömmt und in die individuellste Beziehung zu uns tritt, wie der, sage ich, dem alles Dies klar geworden ist, in der katholischen Messe nicht eine göttliche Institution verehren kann, ist nicht zu begreifen.

Nach dieser Darstellung sind wir höchst wahrscheinlich in den Stand gesetzt, über den Hauptvorwurf, der protestantischer Seits gegen das katholische Meßopfer erhoben wurde, genügenden Aufschluß zu geben. Es wurde nämlich bemerkt, daß durch dasselbe das Opfer Christi am Kreuze aufgehoben werde, oder daß doch jeden Falls demselben Eintrag geschehe, indem es als unvollständig und der Ergänzung bedürftig betrachtet werde. Nun leuchtet es Jedermann von selbst ein, daß das Meßopfer, indem es die Darbringung Christi am Kreuze oder vielmehr sein gesammtes Thun und Leiden ewig gegenwärtig festhält, dasselbe voraussetze, und durch seine ganze Bestimmung festhalte, und weit entfernt, es aus den Gemüthern herauszunehmen, es vielmehr hineinführe, und anstatt dasselbe durch etwas Fremdartiges gleichsam erst zu ergänzen, vielmehr in seiner wahren Ganzheit und ursprünglichen Lebendigkeit zur individuellsten Anwendung und Aneignung im Fortgange der Zeiten bringe. Es ist ja Ein und dasselbe ungetheilte Opfer, Ein und derselbe Hohepriester, der sich auf dem Kalvarienberge und auf unseren Altären als die Sühne für die Sünde der Welt dahingab. Allein eben weil sich diese Einsicht so leicht darbietet, die Reformatoren aber deßungeachtet beständig ihre Einwürfe wiederholten, und so tief den Gemüthern einprägten, daß sie bis auf den heutigen Tag herab wiederholt werden, so scheint sich hinter denselben Etwas zu verbergen, was tief im Protestantismus liegt, und wir an das Licht des Tages hervorbringen müssen. Der entschiedene, bewußte, zweifellose Glaube, daß Christus vor unseren Augen dem Vater für uns sich darbringe, ist ganz geeignet, eine bis ins Innerste des Menschen, tief über die letzten Wurzeln des Bösen hinabdringende Wirkung hervorzubringen, so daß die Sünde in ihrem

tiefsten Keime von dem Willen abgelöst wird, und der Gläubige ein gottgeweihtes Leben nicht versagen kann [1]. Diese Veranstaltung der göttlichen Barmherzigkeit führt neben den übrigen

---

1) *Luther.* de captivit. Babyl. Opp. ed. Jen. Tom. II. p. 279. b. und 280. spricht noch herrliche Reminiscenzen seiner katholischen Bildung aus, die aber immer schwächlicher wurden, bis sie endlich ganz erloschen. Est itaque missa, sed secundum substantiam suam, proprie nihil aliud, quam verba Christi praedicta: «Accipite e manducate» etc. Ac si dicat: Ecce o homo peccator et damnatus, ex mera gratuitaque charitate, qua diligo te, sic volente misericordiarum patre, his verbis promitto tibi, ante omne meritum et votum tuum, remissionem omnium peccatorum tuorum et vitam aeternam. Et ut certissimus de hac mea promissione irrevocabili sis, corpus meum tradam et sanguinem fundam, morte ipsa hac hanc promissionem confirmaturus, et utrumque tibi in signum et memoriale ejusdem promissionis relicturus. Quod cum frequentaveris, mei memor sis, hanc meam in te charitatem et largitatem praedices et laudes et gratias agas. (Es wird jedoch nur das Subjective, nicht das Objective hervorgehoben.) Ex quibus vides, ad missam digne habendam aliud non requiri, quam fidem, qua huic promissioni fideliter nitatur, Christum in suis verbis veracem credat, et sibi haec immensa bona esse donata, non dubitet. Ad hanc fidem mox sequetur sua sponte dulcissimus affectus cordis, qua dilatatur et impinguatur spiritus hominis (haec est charitas, per spiritum sanctum in fide Christi donata), ut in Christum, tam largum et benignum testatorem, rapiatur, *fiatque penitus alius et novus homo.* Quis enim non dulciter lacrymetur, imo prae gaudio in Christum pene exanimetur, si credat fide indubitata, hanc Christi promissionem inaestimabilem ad se pertinere? Quomodo non diliget tantum benefactorem, qui indigno et longe alia merito tantas divitias et haereditatem hanc aeternam praeveniens offert, promittit et donat? Man vergleiche *Sancti Anselmi* orationes, n. XXV—XXXV. Opp. Edit. *Gerberon.* Par. 1721. p. 264. seq. Aber p. 281. sagt Luther: Ita possum quotidie, imo omni hora, Missam habere, dum quoties voluero, possum mihi verba Christi proponere et fidem meam in illis alere etc. Freilich an sich wahr; aber von allem Andern abgesehen, ein solcher Idealismus macht die Sacramente ganz unnöthig, und den gemeinsamen Gottesdienst unnütz, dem etwas Aeusseres zu Grunde liegen muß.

nothwendig zur Lehre von der inneren Rechtfertigung, so wie denn auch umgekehrt die Messe mit einer Art von Instinct verworfen werden mußte, wenn einmal jene für unmöglich erklärt war. Wenn so große und lebendige Erweise der Gnade des Erlösers das Herz des Menschen nicht vom Grunde aus zu reinigen vermögen, wenn sie nicht zur innigsten Dankbarkeit und Gegenliebe, zur rückhaltlosen Hingebung und zur Bitte, daß nun Gott auch das Opfer unser selbst entgegennehmen wolle, bestimmen: dann verzweifeln wir mit Recht an unserer Heiligung, und überantworten uns einer blosen Imputationstheorie. Nun wird obiges Gebet vielleicht vollkommen verstanden und begriffen werden, wie der Katholik bei der Emporhebung der Hostie zum Heilande ausrufen kann: Dir sei mein ganzes Leben geweihet. Doch darf nicht ausser Acht gelassen werden, daß die Reformatoren auch durch mannichfache und zum Theil höchst ärgerliche Mißbräuche, besonders durch ein ungeistliches, salbungsloses, mechanisches Abhalten und Aufnehmen des geheimnißvollen Actes irre geführt werden konnten; nebst Dem war ihnen Mangels geschichtlicher Bildung das hohe Alter und der apostolische Ursprung der heiligen Handlung nicht bekannt. Läugnen läßt sich auch nicht, daß ihr ganzes System von einer Seite aus sie weit eher zur bereitwilligen Festhaltung des Opfercultus, als zur Mißbilligung desselben hätte führen sollen; allein sie ahneten zugleich Etwas in demselben, das unendlich tiefer, als die dogmatischen Grundlagen ihres ganzen Lehrgebäudes liegt, und mußten demnach durch einen unbewußten Drang zu einem negirenden Verhalten bestimmt werden.

Noch bleiben nun einige Einzelheiten zu erwägen. Die Verwandlungslehre des Brodes und des Weines in den Leib und das Blut Christi nimmt eine wichtige Stellung im katholischen Lehrgebäude ein. Wer denkt nicht sogleich an die wahre, sittliche Verwandlung, die mit dem Menschen durch seine Eingehung in die Gemeinschaft mit Christus vorgehen soll, so daß der irdische Mensch aufhört, und der himmlische beginnt? so daß nicht wir leben, sondern Christus in uns? Luther konnte im Abendmahle nicht Christus allein finden; Brod und Wein drängte sich ihm

immer wieder entgegen, da er auch in dem Willen des in Christo Wiedergebornen einen fortdauernden Dualismus annahm, ein stetes Nebeneinanderbestehen eines geistlichen und fleischlichen Wollens, so daß das letztere, das Böse im Menschen, gar nie in das erstere sollte wahrhaft umgewandelt werden können. Ferner ist die Verwandlungslehre der schärfste Ausdruck der Objectivität der in den Sacramenten dargebotenen Seelenspeise, und wenn wir uns erlauben dürfen, uns über die inneren Gründe der göttlichen Oekonomie auszusprechen, so werden wir sagen müssen, durch jene Verwandlung mittels eines Wunders der göttlichen Allmacht solle auch einem falschen subjectiven Wesen auf das Kräftigste vorgebeugt werden. Diese Lehre, ganz unzweifelhaft stets in der Kirche vorhanden[1]), obschon bald klarer, bald minder klar aus-

---

1) In der Liturgie des heil. Chrysostomus (*Goar* Euchology. p. 77.) kommen die Formeln vor; «Εὐλόγησον δέσποτα τὸν ἅγιον ἄρτον,» sagt der Diakon; hierauf der Priester: «ποίησον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σοῦ.» Sodann fordert derselbe Diakon den Priester zur Segnung des Weines auf, worauf der letztere sagt: «Τὸ δὲ ἐν ποτηρίῳ τούτῳ τίμιον αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου,» endlich über beides zugleich: «μεταβαλὼν τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ.» Mit wörtlicher Uebereinstimmung hat dasselbe auch die Liturgie des Basilius p. 166. In der Liturgie der Alexandrinischen Kirche bei *Renaudot* Collectio Liturgg. or. Tom. I. p. 157.: Ἔτι δὲ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τοὺς ἄρτους τούτους, καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον, ἵνα ταῦτα ἁγιάσῃ καὶ τελειώσῃ, ὡς π α ν τ ο δ ύ ν α μ ο ς θεός. — καὶ ποιήσῃ τὸ μὲν ἄρτον σῶμα . . . τὸ δὲ ποτήριον αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης αὔτου τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος, καὶ παμβασιλέως ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Der sogenannte allgemeine Kanon der Aethiopier sagt a. a. O. S. 504. Ostende faciem tuam super hunc panem et super hunc calicem, quos proposuimus super hoc altare spirituale tuum: benedic, sanctifica et purifica illos; et transmuta hunc panem, ut fiat corpus tuum purum, et quod mistum est in hoc calice, sanguis tuus pretiosus. Hiezu bemerkt Renaudot S. 527. Veram mutationem significat vox Aethiopica. rei scilicet unius in aliam, ut agnoscit ipse Ludolphus in lexicis suis: multique scripturae loci, in quibus usurpatur, palam faciunt. Si

gesprochen, je nachdem die gegebene Veranlassung es zu fordern schien, wurde im Mittelalter zu einer Zeit als förmliches Dogma aufgestellt, als eine, schon anderwärts von uns besprochene, pantheistische Mystik das Göttliche und Menschliche unterschiedlos durcheinander mengte, und der Vater mit der Welt, der Sohn Gottes mit der ewigen Idee des Menschen, und der heilige Geist mit den religiösen Gefühlen identificirt wurde. Mehrere gnostische Secten, dann aber auch Amalrich von Chartres und David von Dinanto nebst einigen Anderen lehrten in dieser Weise. Die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christo Jesu galt ihnen lediglich für eine Selbstoffenbarung des Menschen, und die Sacramente waren darum in den Augen dieser Leute nichts Anderes, als was der Mensch aus sich selbst auf sie hinübertrug, weßwegen sie dieselben auch als zwecklos verwarfen, und die Weltkräfte überhaupt mit Gott identificirend, mußte es ihnen in der That seltsam erscheinen, daß sie, die in sich selbst schon durch und durch göttlich waren, erst von Aussen her vergöttlicht werden sollten. In diesen Zeitläuften nun schien es nothwendig, die uralte überlieferte Lehre mehr als früher hervorzuheben, und mit allen Folgen, die sich aus derselben ergeben, ans Licht zu stellen. Die Lehre von einer Wesensverwandlung geschöpflicher Kräfte, um dieselben als göttliche und vergöttlichende Geistesnahrung zu verwenden, stellte den Grundsatz des Christenthums gegen die Grundidee dieser Secten am hellsten heraus, die sich so ausnehmend in der Welt gefielen, daß sie sie mit der Gottheit confundirten, ohne zu ahnen, daß durch den Erlöser mit schöpferischer Kraft gerade erst eine neue Welt hervorgebracht werden solle, geschweige, daß er durch die Welt erzeugt werden könne. Es entstand überdies durch einen Drang der ganzen Zeit eine besondere Form der feierlichsten Anbetung des Frohnleichnams (festum corporis Christi), so daß es ganz unmöglich wurde, innere Actionen des menschlichen Geistes mit dem historischen Christus zu verwechseln, da dieser durch die ganze Weise des Festes als ausserhalb des

---

vel levissima de ejus significatione esset dubitatio, vox coptica, cui respondet, et versiones arabicae illam plene discuterent.

Menschen, und weder als an sich Eins mit uns, noch als aus uns sich entwickelnd, sondern als erst von Aussen zu uns kommend vorgestellt war[1]). Das Christenthum mit seinem ganzen Inhalte stellt sich in der Brodverwandlungslehre als eine äussere, unmittelbar göttliche Offenbarung dar. Zur Zeit der Reformation war es um so nothwendiger, recht ausdrücklich diese Lehre und die damit zusammenhängenden kirchlichen Sitten hervorzuheben, als sich auch damals eine leere, verkehrte Innerlichkeit allenthalben zu Tage förderte.

Endlich besteht in der katholischen Kirche die Sitte, das Abendmahl nur unter einer Gestalt zu empfangen: ein zur Disciplin, nicht zum Dogma gehöriger Gegenstand, wie von selbst einleuchtet[2]). Es ist bekannt genug, daß dieser Gebrauch nicht durch ein kirchliches Gesetz erst gegründet, daß vielmehr umgekehrt das kirchliche Gesetz erst in Folge des schon allgemein gewesenen Gebrauches, diesen billigend, erlassen wurde. Nicht minder ist bekannt, daß die Klöster, von deren Mitte die Sitte ausging und in immer weiteren Kreisen sich verbreitete, von einem sehr zarten Sinn zu der Entbehrung, die sie sich auferlegten, geführt wurden: eine f r o m m e Scheue, die Form des Höchsten und Heiligsten, dessen der Mensch gewürdigt werden kann, auch bei der gewissenhaftesten Behandlung durch Vergießen und dergleichen zu entheiligen, beherrschte die Gemüther. Man mag diese Gesinnung für Superstition halten, und jemehr in den geweihten Elementen nur materielle Stoffe gesehen werden, desto leichter wird sich ein solches Urtheil darbieten; der Katholik aber, der

1) Daß nicht erst im Mittelalter, wie die frivole Unwissenheit öfters behauptet hat, die Anbetung entstand, beweisen zahllose Zeugnisse; so heißt es z. B., um von den Zeugnissen des weit älteren Origenes nicht zu sprechen, in der Liturgie des heil. Chrysostomus bei *Goar* Euch____log. p. 81., wenn die Hostie emporgehoben werde: «εἶτα προσκυνεῖ ὁ ἱερεὺς, καὶ ὁ διάκονος, ἐν ᾧ ἐστιν τόπῳ· λέγοντες μυστικῶς τρίς· ὁ Θεὸς ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ. — Καὶ ὁ λάος ὁμοίως πάντες μετ' εὐλαβείας προσκυνοῦσιν.»

2) *Conc. Trident.* Sess. XXI. can. I—IV. Sess. XXII. Decret. sup. concess. calicis.

selbst in dieser Förmlichkeit beweist, daß es ihm nicht um die Form zu thun sei, indem er sich ja des gesegneten Kelches enthält, und durch biblische Vorgänge, jedenfalls durch die Auctorität der ältesten Kirche belehrt, enthalten zu können glaubt, ohne vom Geiste Jesu Christi sich zu entfernen, und eines Theils seiner eucharistischen Segnungen irgend verlustig zu gehen, freuet sich, daß er in seiner Mitte, ob zwar schon Glaubensgenossen von vielleicht übertriebener Aengstlichkeit, doch keine so fleischlichgesinnte Menschen antrifft, die im Abendmahle nicht das heilige Blut, sondern Wein trinken wollen, und sich oft gerade deßhalb einer Verstümmelung der Anordnung Christi, wie sie sich ausdrücken, mitunter entgegensetzen. Wir bedauern um so mehr, unsere streitenden Brüder auf diesen Uebelstand in ihrer Gemeinde aufmerksam machen zu müssen, als noch hinzuzufügen ist, daß die Zahl Derjenigen in derselben nicht minder beträchtlich sei, welche sich das heilige Blut nicht aus geistiger Scheue, es etwa durch Vergießen zu entheiligen, versagen, sondern aus sinnlichem Eckel vor der Unreinlichkeit Derer, mit welchen sie aus Einem Kelche trinken sollen. Wenn nun gar Zwinglianer über Verstümmelung klagen, sie, die den Leib mit dem Blute des Herrn hinweggenommen und dafür nur Brod und Wein zurückgelassen haben, so dürfte Einem dabei kaum irgend etwas Anderes eher in den Sinn kommen, als die Stelle der heiligen Schrift, worin der Erlöser den Pharisäern vorwirft, daß sie Mücken seihen, aber Kameele verschlucken. Gleichwohl würden wir uns freuen, wenn es einem Jeden freigestellt würde, ob er aus dem gesegneten Kelche trinken wolle oder nicht; Was auch zuverläßig geschehen wird, wenn sich der allgemeine Wunsch in Liebe und Eintracht eben so sehr für den Genuß desselben aussprechen wird, als er sich vom zwölften Jahrhundert an dagegen ausgesprochen hat.

§. 35.

Lehre der Lutheraner und Reformirten vom Abendmahl.

Kaum hatte die Reformation einige Jahre hindurch ihren Lauf fortgesetzt, als die Freunde derselben in der Betrachtungs-

weise des heiligen Abendmahles sehr wichtige Gegensätze zu Tage förderten. Luther lehrte eine wirkliche und wesenhafte Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im heiligen Abendmahle, ohne jedoch die Verwandlungslehre, nicht durch exegetische Gründe, sondern durch eine zufällig von Petrus von Alliaco hingeworfene Aeusserung veranlaßt, festzuhalten [1]). Es ist aber schon darauf aufmerksam gemacht worden, daß Carlstadt, ein College Luthers in Wittenberg, aus den Ansichten, die Luther und Melanchthon über das Wesen der Sacramente überhaupt aufstellten, Schlüsse gegen die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie zog, die vom Standpunkte der genannten Reformatoren aus nicht leicht zu entkräften waren. Die exegetische Begründung der Vorstellung Carlstadts fiel dagegen desto dürftiger, ja ganz erbärmlich aus; Was aber er selbst nicht zu leisten vermochte, wurde seiner Ansicht durch Zwingli und Oekolampadius, die ihm zu Hülfe eilten, mit vieler Gewandtheit gewährt. Wenn die ersten helvetischen Reformatoren in mehr als einer Beziehung eine Untiefe ohne Gleichen offenbarten, so zeigte sich dieselbe vorzüglich hier; sie fanden im heiligen Abendmahle nur eine Erinnerung an Christus, an sein Leiden und seinen Tod, wenigstens trat das Tiefere, was sie noch in demselben finden mochten, in so schwachen Spuren hervor, daß es selten Jemand gewahrte [2]). Uebrigens erklärten Zwingli und

---

1) Auch die *Confess. Aug.* Art. X. lehrt: De coena domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena domini, et improbant secus docentes. Ursprünglich waren die Worte sub specie panis et vini dabei, was Melanchthon schon i. J. 1531 wegließ. S. Salig vollständ. Hist. der Augsb. Confess. III. B. I. Cap. S. 171 . . . . „Der zehnte Artikel hat in dem a. 1530. dem Kaiser Carl V. übergebenen Exemplar so gelautet: „„Von dem Abendmahl des Herrn wird also gelehret, daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter Gestalt des Brodts und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei, gegeben und da ausgetheilt und genommen wird. Derhalben wird auch die Gegenlehr verworfen.""

2) *Huldrichi Zwinglii* Opp. Tom. II. In dem Aufsatze Illustrissimis Germaniae Princip. in Conciliis Aug. congreg. p. 546. b. seq. giebt

Oekolampadius die bekannte classische Stelle bei Matthäus verschieden, obschon sie im Resultate zusammentrafen. Jener behauptete ἐστὶ sei gleich „bedeutet"; dieser aber nahm ἐστὶ im eigentlichen Sinn, versicherte aber, σῶμα sei metaphorisch für „Zeichen meines Leibes" gesetzt. Luther hatte nun zwar damals schon die Verwandlungslehre verworfen, vertheidigte jedoch fortwährend gegen Zwingli, allerdings mit seiner gewohnten, derben Heftigkeit, aber gewiß mit großem Scharfsinne und glänzendem Erfolge die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie sehr standhaft; denn wo ihm die kirchliche Wahrheit auch nur einigermaßen zur Seite steht, streitet er immer unvergleichlich, und Was Luther in diesen Streitschriften vorbrachte, verdient noch immer berücksichtigt zu werden. Zwischen der sächsischen und helvetischen Ansicht schwebten in einer haltlosen Mitte Capito und der geschmeidige Bucer, ohne im Stande zu sein, ihre Vorstellung auf einen klaren, einfachen Ausdruck zurückzubringen [1]. Glücklicher war

---

er eine eines Rationalisten auch unserer Zeit nicht unwürdige Erklärung, wie es gekommen, daß die Christen sagten, Christus sei im Abendmahle gegenwärtig. Quo factum est, ut veteres dixerint corpus Christi vere esse in coena: id autem duplici nomine, cum propter istam, quae jam dicta est, certam fidei contemplationem, quae Christum ipsum in cruce propter nos deficientem nihil minus praesentem videt, quam Stephanus carnalibus oculis ad dexteram patris regnantem videret. Et adseverare audeo, hanc Stephano revelationem et exhibitionem sensibiliter esse factam, ut nobis exemplo esset, fidelibus, cum pro se paterentur, eo semper modo adfore, non sensibiliter, sed contemplatione et solatio fidei. p. 549. Cum paterfamilias peregre profecturus nobilissimum annulum suum, in quo imago sua expressa est, conjugi matrifamiliae his verbis tradit: En me tibi maritum, quem absentem teneas et quo te oblectes. Jam ille paterfamilias domini nostri Jesu Christi typum gerit. Is enim abiens ecclesiae conjugi suae imaginem suam in coenae sacramento reliquit.

1) *Confess. Tetrapolitana.* cap. XVIII. p. 352 seq. Singulari studio hanc Christi in suos bonitatem semper depraedicant, qua is non minus hodie, quam in novissima illa coena, omnibus qui inter illius discipulos ex animo nomen dederunt, cum hanc coenam, ut

hierin Calvin, der gleichfalls die genannte mittlere Bahn betrat; auch wäre es gewiß seinem Scharfsinne gelungen, für seine Gedanken die angemessenste Bezeichnung zu finden, wenn er nicht ein gewisses Dunkel absichtlich vorgezogen hätte. Er lehrte, daß der Leib Christi wirklich im Abendmahle gegenwärtig sei, und daß ihn der Gläubige genieße; er meinte dies aber so, daß gleichzeitig mit dem mündlichen Genusse der sinnlichen Elemente, die in jeder Beziehung blieben, Was sie seien, und lediglich den Leib und das Blut Christi bedeuteten, eine aus dem Leibe Christi, der nun nur im Himmel sei, ausfliessende Kraft dem Geiste dargeboten werde [1]. Es wurde ihm die Freude, seine Ansicht im zürchischen Consens von den helvetischen Reformirten aufgenommen zu sehen, und die späteren reformirten Symbole schliessen sich alle gleichfalls an dieselbe an [2].

---

ipse instituit, repetunt, verum suum corpus verumque suum sanguinem vere edendum et bibendum, in cibum potumque animarum, quo illae in aeternam vitam alantur, dare per sacramenta dignatur, ut jam ipse in illis, et illi in ipso vivant et permaneant, in die novissima in novam et immortalem vitam per ipsum resuscitandi etc. Da auch Zwingli sich des Ausdrucks bediente, Christus sei im Abendmahl wahrhaft zugegen, und die oberdeutschen Städte mit ihm in enger Verbindung standen, so traute Niemand dieser Formel. Vergl. Salig vollst. Hist. der Augsb. Confess. II. B. 12. Cap. S. 400. „Es ist dieser Confession der vier Städte das Lob nicht zu nehmen, daß sie in vielen Stücken wol und christlich eingerichtet. Aber in dem Articul vom heiligen Abendmahl war sie sehr zweideutig gesetzet, daß sie sowohl auf Zwingli als Lutheri Lehre konnte gezogen werden . . . Dannenhero muß der bemeldete Articul dieser Confession aus dem vorher angeführten Briefwechsel Buceri und Melanchthons verstanden und erklärt werden."

1) *Calvin.* Instit. l. IV. c. 17. fol. 502. *Consens. Tig.* Calvin. Opp. Tom. VIII. p. 648.

2) *Confess. Helvet.* II. art. XX. XXII. p. 99 seq. Coenam vero mysticam, heißt es art. XXII., suis vere ad hoc offert, ut magis magisque in illis vivat, et illi in ipso: non quod pani et vino corpus domini et sanguis vel naturaliter uniantur, sed quod panis et vinum ex institutione domini symbola sunt, quibus ab ipso domino per ecclesiae ministerium vera corporis et sanguinis ejus communicatio

Wir müssen indeß den Gegenstand näher betrachten. Die zwischen den wittenbergischen und helvetischen Reformatoren obwaltenden Zerwürfnisse konnten von den Sachwaltern und Freunden der Kirchenumwälzung aus mehreren Gründen nur mit dem größten Schmerze beobachtet werden. Abgesehen davon, daß die Katholiken aus dieser Erscheinung nicht ohne Erfolg manche Schlüsse gegen wichtige Principien der Reformatoren zogen, verhinderte sie auch eine Vereinigung aller protestirenden Kirchen

---

non in periturum ventris cibum, sed in aeternae vitae alimoniam exhibeatur. Hoc sacro cibo ideo saepe utimur, quoniam hujus monitu in crucifixi mortem sanguinemque fidei oculis intuentes ac salutem nostram non sine coelestis vitae gustu et vero vitae aeternae sensu meditantes hoc spirituali, vivifico intimoque pabulo ineffabili cum suavitate reficimur ac inenarrabili verbi laetitia propter inventam vitam exultamus, totique ac viribus omnino nostris omnibus in gratiarum actionem, tam pro admirando Christi erga nos beneficio effundimur etc., diese Formel gehört eigentlich noch in die Kategorie der Tetrapolitana. *Confessio Gall.* art. XXXVI. p. 123. Affirmamus sanctam coenam domini, alterum videlicet sacramentum esse nobis testimonium nostrae cum domino nostro Jesu Christo unitionis, quoniam non est duntaxat mortuus semel et excitatus a mortuis pro nobis, sed etiam vere nos pascit et nutrit carne sua et sanguine, ut unum cum ipso facti vitam cum ipso communem habeamus. Quamvis enim nunc sit in coelis, ibidem etiam mansurus, donec veniat mundum judicaturus: credimus tamen cum arcana et incomprehensibili spiritus sui virtute nos nutrire et vivificare sui corporis et sanguinis substantia per fidem apprehensa. Dicimus autem hoc spiritualiter fieri, non ut efficaciae et veritatis loco imaginationem aut cogitationem supponamus, sed potius, quoniam hoc mysterium nostrae cum Christo coalitionis tam sublime est, ut omnes nostros sensus totumque adeo ordinem naturae superet: denique quoniam cum sit divinum ac coeleste, non nisi fide percipi et apprehendi potest. *Confessio Anglic.* art. XXVIII. p. 137. Coena domini non est tantum signum mutuae benevolentiae Christianorum inter sese, verum potius est sacramentum nostrae per mortem Christi redemtionis. Atque adeo rite, digne et cum fide sumentibus, panis, quem frangimus, est communicatio corporis Christi: similiter poculum benedictionis est communicatio sanguinis Christi.

zum gemeinsamen Kampfe gegen ihre Widersager, der immer mehr bis zum blutigen Bürgerkriege sich zu entwickeln drohte; und von welcher Wichtigkeit mußte in diesem Falle die Eintracht sein! Am bedenklichsten war die Lage der Sacramentirer, — so wurden von Luther die Anhänger Zwingli's, Carlstadts u. s. w. genannt, — da sich ihre Partei innerhalb des Umfangs des deutschen Reiches nur auf vier Städte beschränkte, und darum für sich allein keinen nachhaltigen Widerstand zu leisten vermögend war; sie gaben sich daher, besonders auf dem berühmten Reichstage zu Augsburg vom Jahre 1530, alle nur erdenkliche Mühe, und erschöpften sich unter Bucers Leitung in zweideutigen Wendungen, um in den Verein der deutschen Protestanten aufgenommen zu werden; allein ihre Bemühungen scheiterten, besonders an der deutschen Ehrlichkeit Luthers, der sich auf das Derbste gegen ihre Winkelzüge aussprach. Auch in dem Nürnberger Religionsfrieden wurde nur den Bekennern der Augsburgischen Confession endliche Ruhe vergönnt.

War nun auch die unter diesen Umständen gebildete mittlere Ansicht ursprünglich bei Weitem mehr aus der politischen Verlegenheit, als aus einer durch strenge Untersuchung gewonnenen Ueberzeugung hervorgegangen: sie war nun einmal zu Tage gefördert, und ein immer größerer Kreis von Lutheranern schloß sich an dieselbe an. Selbst Melanchthon blieb ihr nicht fremd, und hatte sogar die Gefälligkeit, zu ihren Gunsten einige wichtige Veränderungen in den späteren (nach dem Jahre 1540 erschienenen) Ausgaben der augsburgischen Confession anzubringen, gleich als hätte er dadurch, daß er diese öffentliche Bekenntnißschrift verfaßte, auch das Recht erworben, nach Belieben über sie zu verfügen [1]). Da sich nun die Freunde dieser neuen Vorstellung

1) Der Unterschied zwischen der unveränderten und veränderten augsburgischen Confession ist folgender, der jedoch erst durch weiter unten zu Erzählendes recht einleuchten wird.

Unveränderte. De coena domini docent, quod corpus et sanguis Christi *vere adsint et distribuantur* vescentibus in coena domini, *et improbant secus docentes.* Zu bemerken ist immerhin, daß auch hier schon sub specie panis et vini fehlt, was aber, wie

ohne Anstand des Ausdruckes bedienten, daß Christus im Abendmahl wirklich zugegen sei, und sein Leib und Blut den Gläubigen zum Genusse dargereicht werde, da die veränderte augsburgische Confession eine gewisse Unbestimmtheit des Begriffes begünstigte, so wurde nach Luthers Tode kein Anstand genommen zu behaupten, daß die Ansicht der Neuerer auch vom Standpuncte der sächsischen Reformation aus orthodox sei. Wenn es dem von den englischen, dänischen und deutschen Protestanten so sehr mißhandelten Johannes a Lasko zu verzeihen ist, daß er gegen alle Gesetze einer historischen Interpretation die ursprüngliche dem Kaiser übergebene Formel für sich zu deuten suchte, indem er sich durch diesen Nothbehelf bürgerliche Sicherheit zu erwerben glaubte: so wird hingegen Melanchthons zweideutiges Benehmen ein ewiger Schandfleck in seinem Charakter bleiben, und alle Apologien desselben werden nie von einer andern Grundlage ausgehen können, als daß sein vermeintlich guter Zweck die Mittel geheiligt habe. Mit dem rührendsten Vertrauen wendeten sich die entferntesten Gemeinden an ihn, um die wahre lutherische Ansicht aus seinem Munde mit Sicherheit zu vernehmen, und er vermochte es über sich, denselben mit weiten und breiten Wendungen, von denen die eine die andere aufhob, auf eine hinterlistige, schlaue Weise entgegen zu kommen! Erst einige Monate vor seinem Tode, als er für sich, seinen Leib, Nichts mehr zu fürchten hatte, erklärte er sich entschieden für Calvins Ansicht. Melanchthons Heuchelei ahmten seine Schüler, Professoren der Theologie in Wittenberg, nebst mehreren Andern nach; und man möchte das Schicksal, das ihnen der Churfürst von Sachsen bei Entdeckung ihres allerdings schmählichen Betrugs bereitete, ein ganz verdientes nennen, wenn es nicht theilweise allzuhart gewesen wäre.

Es war nun die Aufgabe der Lutheraner den Kryptocalvinisten gegenüber die ursprüngliche Lehre ihrer Kirche nicht nur festzuhal-

---

Salig sagt, keine Aenderung in Realibus war. (III. B. 1. Cap. S. 477.)

Veränderte. De coena domini docent, quod *cum* pane et vino vere *exhibeantur* corpus et sanguis Christi, vescentibus in coena domini.

ten, sondern in den bestimmtesten Formeln auszudrücken. Dies geschah in folgender Weise. Da Calvin wohl von einem wahren Genusse des Leibes Christi sprach, aber nur einen gewissen geistlichen anerkannte, der in demselben Momente mittels des Glaubens für die Seele statt finde, in welchem das Brod dem Munde dargeboten wird, und demnach die geistige Speise mit dem Genusse der sinnlichen Elemente nur in eine Zeitverbindung brachte, so wurde von den orthodoxen Lutheranern in der Concordienformel festgesetzt, daß der Leib Christi in, mit und unter dem Brode gegeben werde. Es ist ferner bekannt, daß nach Calvins Vorstellungsweise nur der Gerechtfertigte, mit Christus in Glaubens- und Lebens-Gemeinschaft Stehende, also nur der Auserwählte den Leib des Herrn empfangen kann, während der Ungläubige nur Brod und Wein genießt. Dieser Vorstellung entgegen setzt die Concordienformel fest, daß auch der Unwürdige den Leib des Herrn empfange, wiewohl zu seinem Gerichte. Endlich wurde auch einem Beweise begegnet, den die Reformatoren stets als sehr gewichtvoll für sich angeführt hatten. Sie bemerkten nämlich gegen die leibliche Gegenwart Christi im Altarssacramente, die Lehre, daß Christus von seiner Himmelfahrt an zur Rechten Gottes sitze, sei unverträglich mit der, gemäß welcher er auf Erden zugleich auch in der Eucharistie zugegen sein solle. Auf dem Religionsgespräche zu Poissy, woran die lutherischen Theologen im Verlaufe ihrer Sacramentsstreitigkeiten öfters erinnerten, hatte deßhalb Beza gesagt, Christus sei so weit von der Eucharistie entfernt, als der Himmel von der Erde. In Begegnung dieses Einwurfes war längst schon von Luther und den Lutheranern behauptet worden, daß Christus auch seiner Menschheit nach allgegenwärtig sei (ubiquitas corporis Christi); diese wunderliche Vorstellung wurde nun auch, nachdem sie schon die Würtemberger den Pfälzern zum Trotze, auf Betrieb des Reformators Brenz, in ihr Glaubensbekenntniß, auf welches alle Geistlichen eidlich verpflichtet wurden, aufgenommen hatten, durch die Concordienformel geheiligt und zum förmlichen Glaubenssatz erhoben. Man setzte den Reformirten den Gedanken entgegen, daß in Bezug auf Gott nicht eigentlich von einer rechten oder linken Seite gesprochen

werden könne, indem er allgegenwärtig sei; ebendeßhalb aber sei auch Christus seiner Menschheit nach allenthalben. Hiemit hängt sodann die ausführlich behandelte Lehre von der Communicatio Idiomatum zusammen, die längst ein Gegenstand des Streites geworden war, da die Reformirten den Lutheranern den Vorwurf des Monophysitismus machten, und von diesen hinwiederum der Ketzerei des Nestorius beschuldigt wurden [1]).

Fünftes Capitel.

Gegensätze in der Lehre von der Kirche.

§. 36.

Begriff der Kirche. Durchdringung von Göttlichem und Menschlichem in ihr. Unfehlbarkeit derselben.

Ohne Zweifel ist es vielfach aufgefallen, und uns selbst von wohlwollenden Lesern zum Vorwurfe gemacht worden, daß wir die Lehre von der Kirche nicht vor allem bisher Vorgetragenen behandelt haben; denn es scheint sich von selbst zu verstehen, den Lehren einer Confession den Vortrag über die Auctorität, der sie folgt, und die Quellen, woraus sie schöpft, voranzuschicken. In der That scheint es sich von selbst zu verstehen, wenn man die Sache von Aussen her anschaut, und diesem Scheine sind Viele gefolgt; da wir es uns aber aufgegeben haben, überall das innere Band zu erforschen, welches sich durch alle Einzelheiten des von uns darzustellenden Gegenstandes hindurchzieht, und dieselben zu einem in sich lebendig zusammenhängenden Ganzen gestaltet, so sahen wir uns genöthigt, das Licht Empfangende dem Licht Gebenden, und das Bedingte dem innerlich Bedingenden folgen zu lassen, und nach diesem Gesetze gerade hier den Artikel von der Kirche und den Quellen der Confessionen erst einzureihen. Die Geschichte lehrt uns, daß die heilige Schrift ausserhalb der Kirche von dem ältesten Gnostiker Aegyptens an bis zu den beiden Generalsuperintendenten von Weimar und Gotha, den Herren

---

1) *Solid. Declar.* p. 650. 691. 724.

Röhr[1]) und Bretschneider[2]) herab, niemals das Ansehen genoß, auf welches sie unter Christen Anspruch machen muß: durch ihren Inhalt schlechthin den Denkgeist zu bestimmen; vielmehr waren es immer schon zum Voraus und ausserhalb des Christenthums gewonnene Meinungen, wornach selbst das Ansehen der Schrift, der Grad desselben und die Art und Weise ihres Gebrauches beurtheilt wurde, wenn man sich auch nicht so offen und redlich darüber erklärte, wie die oben Genannten. Mehrere kleinere Religionspartheien, die Wiedertäufer, die Quäker, die Swedenborgianer u. s. w. werden für das Gesagte aus den neueren Zeiten ganz unverwerfliche Gewährsmänner in größeren Massen werden. Was Luthern betrifft, so hatte er keineswegs vor Allem den Glauben an die katholische Lehre von der Kirche und dem Verhältniß derselben zur heil. Schrift in sich zerstört, und hierauf

---

1) Röhr Briefe über den Rationalismus. S. 15. Nachdem gesagt ist, daß beim Rationalisten in Sachen des Glaubens und bei Annahme religiöser Lehrsätze die Vernunft allein entscheide, heißt es weiter: „Die Schrift ist ihm nicht mehr als jedes andere menschliche Buch. Er läßt sie nur gelten, wo sie mit seinen Ueberzeugungen übereinstimmend ist, und zwar nicht als Entscheidungsgrund für dieselben, denn diese sind ihm ihrer Vernunftbeweise wegen wahr, sondern blos als eine Erläuterung, daß auch andere — weise Männer der Vorzeit so gedacht und geglaubt haben."

2) Bretschneider der St. Simonismus und das Christenthum, oder beurtheilende Darstellung der Simonistischen Religion, ihres Verhältnisses zur christlichen Kirche, und der Lage des Christenthums in unserer Zeit. Leipzig 1832. S. 200 f. Als Resultat der Fortschritte der Intelligenz in der neuesten Zeit in theologischer Beziehung wird von ihm angegeben: „Nicht nur die Auslegung der Schrift der Wissenschaft anheim zu geben, sondern auch den durch die Schriftauslegung ermittelten Inhalt der Schrift nach den Wissenschaften zu beurtheilen." Dies wird näher dahin bestimmt, daß die Summe aller der Wahrheiten, welche die Wissenschaften überhaupt, die metaphysischen sowohl als die empirischen, als gemeinsames Gut zu Tage gefördert hätten, oder noch hervorbrächten, der Beurtheilungsgrund des biblischen Inhalts sei. — Was wohl hienach dem H. Bretschneider Gott ist? Und noch sein wird?

erst, Was er als Dogma der Kirche tadelnswerth fand, verändert; noch weniger bediente er sich der Grundsätze, nach welchen er seinen Begriff von der Kirche bildete, um alles Uebrige aus denselben abzuleiten; vielmehr verhält es sich in beiderlei Beziehungen gerade umgekehrt. Es ist, Was die erste Behauptung anlangt, bekannt, wie die frühesten Bewegungen Luthers durchaus nicht gegen den Begriff der katholischen Kirche und ihre Auctorität gerichtet waren, ja wie er sich anfänglich bereit erklärte, seine besonderen Lehren dem Urtheile derselben zu unterwerfen, und einen schweren, von ihm selbst sehr anziehend beschriebenen Kampf gegen sein Gewissen zu bestehen hatte, bis er endlich den traurigen Sieg errang, und der Geist betrübt von ihm wich. Hätte sich die katholische Kirche zur Anerkennung seiner Lehre verstanden, er seinerseits würde auch sie fortwährend anerkannt haben, gewiß, Was ihn betrifft, so fand er kein Hinderniß, zwei sich so ganz widersprechende Dinge, als da waren sein Dogma und die katholische Kirche, zu vereinigen, und Was ihm schon oft gelungen war, zwei sich innerlich entgegengesetzte Dinge als ein friedliches Paar zusammenzugeben, würde er auch hier versucht haben. Allein die Organe der Kirche bemerkten gesunden Blickes, daß durch ihn auflösende Stoffe dem kirchlichen Leben beigemischt würden; aufgefordert nun, entweder die ihm eigenthümliche Rechtfertigungslehre mit den dieselbe bedingenden oder durch sie bedingten Sätzen als Irrthum zu verwerfen, oder sich nicht fürder zu schmeicheln, ein Sohn der Kirche zu sein, fühlte er die Nothwendigkeit, wie der Erzeuger eines neuen Dogma, so auch der Vater einer neuen Kirche zu werden; ehrenvoller erschien es ihm ohnedies, auszuführen, wozu ihn sein Geist trieb: lieber als Vater zu gebieten, denn als Sohn zu gehorchen. Jetzt erst legte er die Fundamente zu einer anderen von ihm zu errichtenden Kirche; ob in Sand, oder auf einen Fels, wird sich ergeben.

Doch, daß Luther früher eine eigenthümliche Heilslehre hatte, als er den klaren Gedanken empfing, eine neue Kirche zu bauen, kann für uns nur ein untergeordneter Bestimmungsgrund sein, die Entwickelung des Dogma der Darstellung der Kirche voran-

gehen zu lassen. Denn es geschieht nicht selten, daß, Was blos Folge eines Anderen ist, schon deutlich erkannt wird, während dies Andere selbst, wiewohl schon längst im Hintergrunde des Bewußtseins thätig vorhanden, doch erst später sich in seinem ganzen Lichte und seiner ganzen Klarheit uns darstellt. Sonach möchte vielleicht immerhin alles Uebrige zu Luthers Betrachtungsweise der Kirche im Verhältnisse innerer Abhängigkeit stehen, wenn gleich er sich seiner Lehre von dem allein rechtfertigenden Glauben u. s. w. vor seiner Lehre von der Kirche deutlich bewußt wurde, und darum jene Lehre auch früher aussprach, als diese. Die Hauptsache ist mithin, welche von beiden die andere wissenschaftlich begreifen lasse. Wir müssen uns also an den andern der obigen zwei Sätze vorzugsweise halten. Im Verlaufe unserer Untersuchungen wird es sich nun herausstellen, daß Luthers, so wie auch Zwingli's und Calvins allgemeine Weltansicht, wie sie bisher erläutert wurde, besonders ihre Auffassung des Verhältnisses des Gläubigen zu Christus, ihre Darstellung der Lehre von der Kirche und der Schrift ganz durchdringt, und die höhere Grundlage derselben geworden ist. Da wir nun zudem die katholische Lehre durchaus nur in ihrem Gegensatze zu den protestantischen Eigenthümlichkeiten behandeln, und diese somit maaßgebend für alles Das sind, Was aus jener hier zur Sprache kömmt, so müssen sie auch auf das, Wie es zur Sprache kömmt, bestimmend einwirken. Indem sich also hier das katholische Dogma ganz leidend verhält, das protestantische dagegen, wenn wir wissenschaftlich verfahren, dem Artikel von der Kirche diese Stelle anweist, so mag unsere Methode, auch abgesehen von den §. 1. vorgetragenen Gründen, in Allweg gerechtfertigt sein.

Unter der Kirche auf Erden verstehen die Katholiken die von Christus gestiftete sichtbare Gemeinschaft aller Gläubigen, in welcher die von ihm während seines irdischen Lebens zur Entsündigung und Heiligung der Menschheit entwickelten Thätigkeiten unter der Leitung seines Geistes bis zum Weltende vermittelst eines von ihm angeordneten, ununterbrochen währenden Apostolates fortgesetzt und alle Völker im Verlaufe der Zeiten zu Gott zurückgeführt werden.

Einer sichtbaren, in die Augen fallenden Verbindung von Menschen also ist so Großes, Wichtiges und Bedeutungsvolles anvertraut. Der letzte Grund der Sichtbarkeit der Kirche liegt in der Menschwerdung des göttlichen Wortes; hätte sich dasselbe den Herzen der Menschen eingesenkt, ohne die Knechtsgestalt anzunehmen, und somit überhaupt ohne auf eine leibliche Weise zu erscheinen, so würde es auch nur eine unsichtbare, innere Kirche gestiftet haben. Indem nun aber das Wort Fleisch geworden ist, sprach es sich selbst auf eine äusserlich vernehmbare, menschliche Weise aus, es redete als Mensch zu Menschen und litt und wirkte nach Menschenart, um die Menschen für das Reich Gottes wiederzugewinnen, so daß das Mittel, das zur Erreichung dieses Zweckes gewählt wurde, der durch die Natur und die Bedürfnisse des Menschen bedingten allgemeinen Unterrichts- und Erziehungsmethode völlig entsprach. Dies war entscheidend für die Beschaffenheit jener Mittel, durch welche der Sohn Gottes auch noch nach seiner Entrückung aus den Augen der Welt in der Welt und für die Welt wirken wollte. Hatte sich die Gottheit in Christo in gewöhnlicher menschlicher Weise thätig erwiesen, so war damit die Form, in welcher sein Werk fortgesetzt werden sollte, gleichfalls bezeichnet. Die Predigt seiner Lehre bedurfte nun einer sichtbaren, menschlichen Vermittelung, und mußte sichtbaren, nach gewöhnlicher Art lehrenden und erziehenden Boten anvertraut werden, Menschen mußten zu Menschen sprechen, und mit ihnen verkehren, um das Wort Gottes zu ihnen zu bringen, und wie in der Menschenwelt alles Große nur in Gemeinschaft gedeiht, so ordnete Christus auch eine solche an, und sein göttliches Wort, sein lebendiger Wille und die von ihm aus sich ergießende Liebe übten eine innerlich vereinigende Kraft auf die Seinigen aus, so daß seiner äusseren Anordnung ein in das Herz der Gläubigen von ihm gelegter Trieb entsprach, somit eine lebendig verkettete, in die Augen fallende Verbindung derselben unter sich entstand, und gesagt werden konnte, da und da sind sie, da ist seine Kirche, seine Anstalt, in der er fortlebt, sein Geist fortwirkt, und das von ihm gesprochene Wort ewig forttönt. So ist denn die sichtbare Kirche, von dem eben ent-

wickelten Gesichtspuncte aus, der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben, so wie denn auch die Gläubigen in der heiligen Schrift der Leib Christi genannt werden.

Hieraus leuchtet nun aber auch ein, daß die Kirche, obwohl sie aus Menschen besteht, doch nicht blos menschlich sei. Vielmehr, wie in Christo Göttliches und Menschliches wohl zu unterscheiden, aber doch auch Beides zur Einheit verbunden ist, so wird er auch in ungetheilter Ganzheit in der Kirche fortgesetzt. Die Kirche seine bleibende Erscheinung, ist göttlich und menschlich zugleich, sie ist die Einheit von Beidem. Er ist es, der in irdischen und menschlichen Gestalten verborgen in ihr wirkt; sie hat darum eine göttliche und menschliche Seite in ungeschiedener Weise, so daß das Göttliche nicht von dem Menschlichen, und dieses nicht von jenem getrennt werden mag. Diese beiden Seiten wechseln daher auch ihre Prädicate: ist das Göttliche, der lebendige Christus und sein Geist in ihr allerdings das Unfehlbare, das ewig Untrügliche, so ist doch auch das Menschliche unfehlbar und untrüglich, weil das Göttliche ohne das Menschliche gar nicht für uns existirt; das Menschliche ist es nicht an sich, aber wohl als das Organ und als die Erscheinung des Göttlichen. Daher begreifen wir, wie Menschen so Großes, Wichtiges und Bedeutungsvolles anvertraut werden konnte.

In der Kirche und durch sie hat die von Christus angekündigte Erlösung mittels seines Geistes Wirklichkeit gewonnen, da in ihr seine Wahrheiten geglaubt und seine Institutionen geübt werden, und eben dadurch lebendig geworden sind. Wir können demnach von der Kirche auch sagen, daß sie sei die objectiv gewordene christliche Religion, ihre lebendige Darstellung. Indem das von Christus gesprochene Wort (dieses in seiner weitesten Bedeutung genommen) mit seinem Geiste in einen Kreis von Menschen einging und von denselben aufgenommen wurde, hat es Gestalt, hat es Fleisch und Blut angenommen, und diese Gestalt ist eben die Kirche, welche somit als die wesentliche Form der christlichen Religion selbst von den Katholiken betrachtet wird. Indem der

Erlöser durch sein Wort und seinen Geist eine Gemeinschaft stiftete, in welcher er sein Wort lebendig werden ließ, vertraute er eben ihr dasselbe zur Bewahrung und Fortpflanzung an; er legte es in ihr nieder, auf daß es aus ihr als immer dasselbe und doch auch ewig neu und in immer frischer Kraft hervorgehe, wuchere und um sich greife. Sein Wort ist von der Kirche und seine Kirche vom Wort nimmermehr ablösbar. Die nähere Darstellung, wie sich in der von Christus gegründeten Gemeinde dieses Wort erhält und fortpflanzt, und jeder einzele Mensch in den ungezweifelt wahren Besitz der christlichen Lehre gelangen könne, ist hienach das Erste und Wichtigste, was hier zur Sprache kömmt. Da aber die Gemeinschaft an den von Christus angeordneten Apostolat geknüpft ist, und sich darum nur durch diesen selbst aufrecht zu erhalten vermag, so wird von ihm hierauf in zweiter Stelle gesprochen werden müssen. Vorausschicken aber müssen wir doch noch eine nähere Entwickelung der Hauptsätze, auf welchen alles Andere ruht, eine ausgeführtere Darstellung der letzten Gründe der hohen Verehrung, welche die Katholiken dieser Kirche widmen.

§. 37.

Ausführlichere Darstellung der Betrachtungsweise der Katholiken von der Kirche.

Nachdem die von Christus bestimmte Zeit zur Geistes Sendung gekommen war, theilte er sich den Aposteln und den übrigen Jüngern mit, als sie vereinigt am nämlichen Orte, und Eines Gemüthes (ὁμοθυμαδόν) zugleich, sich ihm entgegensehnten; nicht, während der Eine hier, der Andere dort an irgend einem verborgenen Orte sich aufhielt: ja sie waren ausdrücklich angewiesen (Act. I, 4.) in Jerusalem versammelt seiner zu harren. Ferner erschien der verheißene heilige Geist; er nahm eine äussere Gestalt an, die Form feuriger Zungen, ein Bild seiner die Herzen von jeglicher Bosheit reinigenden, und darum in Liebe vereinigenden Kraft; er wollte nicht blos innerlich kommen, wie wenn er eine unsichtbare Gemeinschaft zu unterhalten gedächte, sondern, gleichwie das Wort Fleisch geworden war, so kam

auch er auf eine den Sinnen zugängliche Weise, und unter mächtigen sinnlich vernehmbaren Bewegungen, gleich einem Sturmwinde. Ist hier die Erfüllung der Einzelen mit der Kraft von Oben in der Art erfolgt, daß sie nur, insofern sie zugleich eine Einheit bildeten, derselben theilhaftig wurden, und die Weihe des Geistes unter sinnlichen Formen stattfand: so sollte auch nach den Anordnungen des Herrn für alle Zeiten die Verbindung des Innern des Menschen mit ihm unter äusseren Bedingungen und in Gemeinschaft mit den Seinigen zugleich erfolgen. Unter äusseren Bedingungen: denn, auch abgesehen von dem äusseren Unterrichte, was sind die Sacramente anders, als sinnliche Zeichen und Zeugen an sie geknüpfter unsichtbarer Gaben? In Gemeinschaft: da Niemand sich selbst durch den Taufact heiliget; Jeder vielmehr an Solche angewiesen ist, die der Gemeinde schon angehören. Auch wird Keiner etwa für einen Augenblick nur in Verbindung mit Genossen der Kirche treten, auf so lange nämlich, bis, wie man etwa denken möchte, die heilige Handlung an ihm vollzogen ist; denn die Verbindung wird eingeleitet, damit sie bleibe, und die Gemeinschaft begonnen, damit sie fortgesetzt werde bis zum Lebensende. Die Taufe ist die Einführung in die Kirche, die Aufnahme in die Gemeinschaft der Gläubigen, und verleiht wie die Berechtigung, so auch die Verpflichtung an ihren Leiden und Freuden für immer Antheil zu nehmen. Ueberdies ist die Verwaltung der Sacramente, wie die des Wortes, vom Herrn an das Apostolat gebunden worden und an die durch das Apostolat Beauftragten, so daß alle Gläubigen mittels desselben unauflöslich an die Gemeinschaft gebunden sind und lebendig verknüpft mit ihr. Die Verbindung mit Christus ist hienach stets auch zugleich die Verbindung mit seiner Gemeinde, die innere Einigung mit ihm die Vereinigung mit seiner Kirche. Beide sind unzertrennlich, und Christus in ihr und sie in ihm. (Eph. V, 29. 33.)

Die Kirche kann ebendeßhalb nach katholischer Betrachtungsweise jenen Theil ihrer Aufgabe, welcher in der Reinerhaltung des Wortes besteht, so wenig als irgend einen andern, verfehlen: sie ist unverirrlich. Da nämlich der einzele Verehrer Christi durch

unauflösliche Bande der Kirche einverleibt ist, durch dieselbe dem Heilande zugeführt wird, und in ihm nur bleibt, insofern er in ihr bleibt, wird er durch die Kirche in seinem Glauben und seinem Leben bestimmt; er muß ihr sein ganzes Vertrauen schenken, sie also auch dasselbe verdienen. Ihr sich hingebend darf er mithin nicht irre geführt werden: sie muß irrthumslos sein. Keinem Einzelen, als solchem, kömmt diese Unverirrlichkeit zu! denn der Katholik faßt den Einzelen immer nur als Glied des Ganzen auf, als lebend und athmend in ihm, wie aus dem Bisherigen einleuchtet; in ihrem Geiste fühlend, denkend und wollend ist er also einzig unverirrlich. Würde die Kirche das Verhältniß des Einzelen zum Ganzen im entgegengesetzten Sinne auffassen und ihn als Einzelen unfehlbar denken, so würde sie den Begriff der Gemeinschaft vernichten; denn diese kann nur dann als nothwendig begriffen werden, wenn der wahre Glaube und ächtes und tiefes christliches Leben in der Vereinzelung nicht begriffen werden kann.

Mit inniger Verehrung, Liebe und Hingebung umfaßt darum der Katholik die Kirche; dem Gedanken, sich ihr zu widersetzen, ihr zu wiederstreben, widersetzt sich eben sein ganzes Inneres, widerstrebt sein tiefstes Wesen, und eine Trennung herbeizuführen, die Einheit zu lösen, ist ihm ein Verbrechen, vor dessen Größe seine Brust erzittert, und seine Seele erbebt. Die Idee der Gemeinschaft dagegen befriedigt 1) seine Gefühle und seine Einbildungskraft, wie 2) seine Vernunft in gleicher Weise; und die ganz lebendige Aufnahme dieser Idee in seinen Willen scheint ihm 3) mit der höchsten religiös-*sittlichen* Aufgabe des Menschen in Eins zusammenzufallen. Widmen wir uns dem Ersten *zuerst*. Nichts Schöneres schwebt der Einbildungskraft des Katholiken vor, und Nichts spricht seine Gefühle wohlthuender an, als die Vorstellung der harmonischen Ineinanderbewegung zahlloser Geister, welche zerstreut auf dem ganzen Erdboden, frei in sich und ermächtigt, in jegliche Abweichung nach der rechten und linken Seite hin einzugehen, dennoch und zwar mit Bewahrung ihrer verschiedenen Eigenthümlichkeiten Einen großen Bruderbund zu gegenseitiger Lebensförderung bilden, Eine Idee darstellend, die der Versöhnung der Menschen mit Gott, welche eben deßhalb

auch unter sich versöhnt und Eins geworden sind. Eph. IV, 11—16. Ist schon der Staat ein so wunderherrliches Kunstwerk, daß wir es, wenn auch nicht verzeihlich, doch begreiflich finden, wenn die Alten göttlicher Verehrung ihn würdig hielten. und ihre Bürgerpflichten beinahe allenthalben für das Höchste betrachteten; ist der Staat uns schon so heilig und hehr, daß der Gedanke an den Frevler, der eine zerstörende und auflösende Hand an ihn legt, uns mit tiefem Abscheu erfüllt; welch' ein Gegenstand für unsere Bewunderung ist erst die Kirche, welche mit den zartesten Banden so unendlich Mannichfaltiges zur Einheit verbindet, und zwar ungehemmt durch Flüsse, Gebirge, Wüsten und Meere, durch Sprachen, volksthümliche Sitten, Gebräuche und Eigenthümlichkeiten jeder Art, an deren starrem, unbeugsamen Wesen die Hand der mächtigsten Eroberer zerschellt? Ihr Friede, vom Himmel gekommen, dringt tiefer hinab in die menschliche Brust, als alle irdische Entzweiung; aus allen Völkern, oft tief gespalten durch die verschiedenen Interessen des Bürgers und des der Zeit angehörenden Menschen, erbaut sie Gottes Haus, in welchem sich alle zu Einem Lobgesange vereinigen, wie in dem Tempel des harmlosen Dorfes sich alle die kleinen Gegner und Feinde um das Eine Heiligthum Eines Gemüths versammeln. Und wie oft hier im Kleinen der Friede Gottes auch irdischen bringt, und bringen soll, so dort im Großen. Doch wer findet es befremdlich, warum die Katholiken freude- und sehnsuchtsvoll, warum sie entzückt von seinem schönen Baue, das große Gesammtleben betrachten, das sie bilden, da uns die Kunstphilosophen sagen, das Schöne sei eben die erscheinende, sich verkörpernde Wahrheit? Christus, die ewige Wahrheit, hat die Kirche erbaut: in der Gemeinschaft der Gläubigen ist sie, durch seinen Geist in Liebe verwandelt, unter den Menschen lebendig geworden: wie könnte sie also der höchsten Schönheit ermangeln? Hieraus ist die unaussprechliche Freude zu erklären, die jedesmal die Kirche beglückte, so oft stattgefundene Störungen beigelegt und Trennungen gehoben wurden. Aus der ältesten Geschichte der Kirche gehört hieher die von Dionysius von Alexandrien und Cyprian von Carthago so ergreifend beschriebene Vereinigung novatianischer

Gemeinden mit der katholischen Kirche, die Beendigung der meletianischen Spaltung in Syrien u. A.; aus der späteren die Vereinigung der Abendländer mit den Morgenländern za Florenz. Welche Empfindungen die Herzen beseligten, drückt Eugen IV. aus, wenn er sagt: „Frohlocket ihr Himmel, und juble o Erde: die Scheidewand ist vernichtet, welche die orientalische und occidentalische Kirche getrennt hat: Friede und Eintracht ist zurückgekehrt; denn der Eckstein Christus, der aus Zweien Eins gemacht hat, vereinigt mit dem festesten Bande der Liebe und des Friedens beide Wände, und hält sie mit dem Bunde ewiger Einheit zusammen, und nach langem traurigem Uebel, nach dichter, schwarzer Finsterniß einer vieljährigen Spaltung, leuchtet wieder Allen der heitere Glanz ersehnter Einheit. Es freue sich unsere Mutter die Kirche, welcher nun vergönnt ist, ihre bisher streitenden Söhne zur Einheit und zum Frieden zurückkehren zu sehen; sie, die einst während der Trennung bittere Thränen weinte, danke nun Gott in unbegränzter Freude wegen ihrer schönen Harmonie dem allmächtigen Gott. Alle Gläubigen auf dem weiten Erdenkreise, Alle, die nach Christus sich nennen, mögen nun ihrer Mutter, der katholischen Kirche, Glückwünsche bringen und mit ihr sich freuen“ u. s. w.[1]).

2) Doch nicht blos die Einbildungskraft und die Gefühle des Katholiken werden durch seine Idee von der Kirche befriedigt, sondern auch seine Vernunft; und zwar weil die Idee, die er von der Kirche empfangen, dem Begriffe der christlichen Kirche und dem Zweck der Offenbarung einzig entspricht. Sie entspricht a) dem Begriffe der christlichen Kirche, wie sich aus Folgendem ergibt. Die Wahrheit an sich vermögen wir nur als Eine zu denken, eben so die christliche Wahrheit; der Sohn Gottes, unser

---

1) *Hard.* Acta Concil. Tom. IX. fol. 985. Eben so, als Eugen die christlichen Fürsten und die Universitäten von der Versöhnung in Kenntniß setzte, fol. 1000. und auch die Armenier und die Jakobiner (wie die Urkunden sich ausdrücken — Jakobiten, Kopten) mit den Lateinern sich vereinigten und ihre Irrthümer verließen, fol. 1015—1025.

Erlöser, ist ein bestimmter: er ist, Was er ist, und nichts Anderes, ewig sich selbst gleich, stets Einer und derselbe. Nicht umsonst knüpfen die heiligen Schriften Alles an seine Person an; je mehr sie Dies thun, desto mehr ist auch daran gelegen, ihn gerade als den aufzufassen, der er wirklich war. Gewiß ist, daß ein jeder Irrthum in Betreff seiner Person einen mehr oder weniger hemmenden Einfluß auf die Frömmigkeit und die Tugend seiner Bekenner ausübt, wogegen seine rechte Erkenntniß das heilige und selige Leben zuverläßig am tiefsten begründet. Auf gleiche Weise wird die ungetrübte Aufnahme seines Werkes in unser Bewußtsein die reichsten, die gehaltvollsten und schönsten Früchte bringen, während einer Fälschung nach irgend einer Seite hin auch hier mannichfache Nachtheile für das praktische Leben auf dem Fuße folgen. Wie also Christus Einer und sein Werk in sich selbst Eins ist, wie es hienach nur eine Wahrheit giebt, und die Wahrheit nur frei macht, so kann er auch nur Eine Kirche gewollt haben, da die Kirche auf dem Grunde des Glaubens an ihn ruht, und ihn und sein Werk ewig zu verkünden hat. Auf der andern Seite ist auch der menschliche Geist überall derselbe, und allerwärts und immer für die Wahrheit und die Eine Wahrheit geschaffen; seine wesentlichen geistigen Bedürfnisse sind bei allen wechselnden Verhältnissen der Zeit und des Orts, bei allen Unterschieden der Erziehung und Bildung ewig dieselben; wir alle sind Sünder und bedürfen der Gnade, und dem Glauben, den der Eine kindlichen Sinnes voll Einfalt ergreift, wird auch der Andere nicht entwachsen, der des feinsten Talentes sich erfreut, und die gesammte Weisheit in sich vereinigt, die der Mensch unter jeglicher Zone und auf allen Puncten seiner Geschichte zu Tage gefördert hat. So rechtfertigt dem denkenden Katholiken der Eine menschliche Geist mit dem Einen Worte, das die Speise der Geister ist, den Begriff der Einen sichtbaren Kirche.

Aber auch b) der Zweck der Offenbarung verlangt eine Kirche, wie der Katholik sie sich denkt, also nur Eine, die zugleich nothwendig sichtbar ist. Die Erscheinung des ewigen Wortes im Fleische hatte anerkannt auch den Zweck, den Menschen, der weder rein aus sich selbst die wahre Erkenntniß Gottes und seines eigenen

Wesens mit Zuverläßigkeit zu schöpfen vermochte, noch derselben mit Hülfe der vorhandenen alten Ueberlieferungen sich bemächtigen konnte, in den Stand zu setzen, mit zweifelloser Entschiedenheit in die religiösen Wahrheiten einzugehen; weil sie nur dann, wie oben gesagt, dem Willen eine lebhafte und dauernde Bewegung in der Richtung nach Oben geben, wenn sie vorerst in der Vernunft einen festen Haltpunct errungen haben, von wo aus sie wirken. Die Worte des Archimedes δός μοι που στῶ gelten auch hier, und hier besonders. Die göttliche Wahrheit mußte sich mit Einem Worte in Christo Jesu einkörpern und dadurch verkörpern, zur äussern und lebendigen Erscheinung, und hiemit zur bestimmenden Auctorität werden, wenn sie den ganzen Menschen tief ergreifen, und dem heidnischen Zweifel, der sündhaften Unbestimmtheit des Geistes, die mit der Unwissenheit auf gleicher Stufe steht, ein Ende bringen sollte [1]). Dieser Zweck der göttlichen Offenbarung in Christo Jesu wird aber nach der Ueberzeugung der Katholiken entweder gar nicht, oder jedes Falles doch nur höchst unvollständig erreicht, wenn diese Verkörperung der Wahrheit nur momentan, und die persönliche Erscheinung des Wortes nicht kräftig genug gewesen wäre, seinem Laute den höchsten Grad der intensivsten Bewegung zu geben, und die denkbar vollkommenste Wirksamkeit zu verschaffen, d. h. ihm den Odem des Lebens einzuhauchen, und einen Verein schöpferisch hervorzubringen, der die Wahrheit abermal lebendig darstellte, und nachbildlich für alle Zeiten die zureichende Auctorität bliebe, oder: Christum selbst repräsentirte. Diesen Sinn geben die Katholiken den Worten des Herrn: „wie mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch;" „wer mich hört, hört euch;" ich bleibe bei euch bis ans Ende der Welt;" „ich werde den Geist der Wahrheit senden, der euch in alle Wahrheit führen wird." Der

---

1) Sehr schön sagt die Präfation in der Weihnachtsmesse: Vere dignum et justum est, aequum et salutare: nos tibi semper et ubique gratias agere, domine sancte, pater omnipotens, aeterne deus. *Quia per incarnati verbi mysterium nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit: ut dum visibiliter deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur etc.*

Mensch ist so sehr ein Sinnenwesen, daß ihm die innere Welt, die Welt der Ideen, in einem Bilde gegeben sein muß, wenn er sich ihrer bewußt werden, sie wahrhaft und deutlich erkennen, und als Wahrheit festhalten soll, und zwar in einem bleibenden Bilde, das jedem Einzelen durch die ganze Geschichte der Menschheit hindurch gegenwärtig sein muß, um das Urbild stets zu erneuen; die Auctorität der Kirche ist darum nothwendig, wenn Christus selbst eine wahre, schlechthin bestimmende Auctorität für uns sein soll. Christus verrichtete Wunder, ja sein ganzes Leben war ein Wunder, nicht blos, um seine Worte glaubwürdig zu machen, sondern auch, um die höchsten Wahrheiten unmittelbar darzustellen und zu versinnlichen: Gottes Allmacht, Weisheit, Liebe und Gerechtigkeit, des Menschen Unsterblichkeit und seinen Werth vor Gott. Von der Idee einer unsichtbaren Kirche aus können, wie die Menschwerdung des Sohnes Gottes, so auch seine Wunder, ja überhaupt eine äussere positive Offenbarung, nicht begriffen werden, weil sie Auctoritätsbeweise enthalten, äussere, sichtbare Darstellungen ewiger Ideen, und werden darum immer vermöge innerer Nothwendigkeit allgemach dort verworfen, wo angenommen wird, daß Christus eine blos unsichtbare Kirche gegründet habe, da die Genossen einer solchen nur unsichtbarer, lediglich innerer Momente bedürfen, um zur Gewißheit zu gelangen. Die Auctorität der Kirche vermittelt dagegen Alles, was in der christlichen Religion auf Auctorität beruht und Auctorität ist, d. h. die christliche Religion selbst: so daß uns Christus selbst nur insofern die Auctorität bleibt, als uns die Kirche Auctorität ist. Eine äussere Auctorität, wie Christus, können wir uns nie rein geistig vermitteln, es enthielte einen Widerspruch, zu dessen Beseitigung nur Eins von Beiden am Ende übriget: entweder gänzlich darauf zu verzichten, daß in Christo Gott zu dem Zwecke in die Geschichte hereingetreten sei, daß die Menschheit bleibend durch ihn bestimmt werden solle, oder die Thatsache durch eine lebendig und bestimmt sprechende Thatsache zu vernehmen. Auctorität bedarf also zu ihrer Vermittelung der Auctorität. Indem Christus die

zureichende Auctorität für alle Zeiten sein wollte, schuf er durch dieselbe etwas ihr Gleichartiges, eben darum sie Bezeugendes und Darstellendes, das ewig die seinige den Geschlechtern der Menschen nahe zu bringen die Bestimmung hat; er gründete ein glaubwürdiges Institut, um den wahren Glauben an sich fortwährend möglich zu machen. Unmittelbar durch ihn gesetzt, ist ihr Dasein der factische Beweis Dessen, was er war; und gleichwie er in seinem Leben die höheren Wahrheiten den Sinnen, daß ich so sage, zugänglich machte, so auch sie, weil sie aus der lebendigen Anschauung dieser versinnlichten Wahrheiten unmittelbar hervorgegangen ist: wie also Christus die höhere Weltordnung in seinem Leben abbildlich sichtbar darstellte, so auch die Kirche, indem, Was er durch seine Darstellung wollte, in ihr und durch sie zur That geworden ist. Ist die Kirche die Christum vertretende Auctorität nicht, so löst sich Alles wieder in Dunkelheit, Unsicherheit, Zweifel, Verzerrung, in Un- und Aberglauben auf, die Offenbarung ist wie keine, verfehlt ihren eigenen Zweck, und muß sofort selbst in Frage gestellt und zuletzt geläugnet werden.

Die Wahrheit, welche der Katholik hiemit auszusprechen glaubt, kann er auch noch in anderer Weise durch Vorkommenheiten im alltäglichen Leben und durch große geschichtliche Thatsachen zugleich anschaulich machen. Die Macht der Gesellschaft, in welcher der Mensch lebt, ist so groß, daß sie in der Regel immer ihr Bild Demjenigen eindrückt, der in ihren Kreis kömmt: fröhne sie der Wahrheit oder der Lüge, widme sie sich höheren Bestrebungen, oder fördere sie nur Nichtswürdiges zu Tage: immerhin wird sie ihre Genossen nach sich bilden. Daher wird es der Zweifel, wenn er in der Gesellschaft verbreitet, und sie das lebendige Bild desselben geworden ist, dem Einzelen unendlich erschweren, sich über ihn zu erheben; der Glaube dagegen, den der Mensch um sich her fest, wie einen Felsen, erblickt, und die Gemeinschaft, die das große lebendige Bild des Festhaltens am Erlöser und der Seligkeit in ihm darbietet, die Gemeinschaft, deren unvergängliches Leben, der Glaube an ihn, also er selbst geworden ist, ergreift und erfüllt auch unausbleiblich den Einzelen.

Lebt hienach nicht der religiöse Mensch in einer Gemeinschaft, welcher das Bewußtsein unverwüstlich einwohnt, die Wahrheit zu besitzen, und welche die stärksten äusseren und inneren Gründe dafür hat, so wird er nothwendig dem zerreißenden Zweifel preisgegeben, der Glaube gründet sich entweder gar nicht, oder verliert sich wieder.

Laßt uns noch einmal auf die Wunder in der Geschichte des Christenthums, jedoch unter einem andern Gesichtspuncte, zurückkommen. Eine gewisse Betrachtungsweise der göttlichen Dinge, welche einmal in einem Volke, oder in einer Masse von Völkern vollkommenes Leben gewonnen hat, fesselt den Menschen mit so mächtiger Kraft, daß sich jede wesentliche Veränderung zum Besseren, d. h. der Uebergang von der Lüge zur Wahrheit, ohne höhere, äussere Dazwischenkunft als unmöglich darstellt. Hätte Christus nicht Wunderbares gewirkt, wäre die Thätigkeit der Apostel nicht von Zeichen begleitet gewesen, hätte sich die göttliche Kraft, dergleichen zu verrichten, nicht auf ihre Schüler vererbt, nie hätte das Evangelium das römisch-griechische Heidenthum verdrängt. Der Irrthum war in die Rechte eingetreten, die nur der Wahrheit zustehen, und der Mensch, der durch sein ganzes Wesen genöthigt ist, den Cult des socialen Lebens, in das er versetzt ist, für den treuen Ausdruck, für das entsprechende Bild der religiösen Wahrheit, wie sie an sich ist, hinzunehmen, bedurfte ausserordentlicher, äusserer Beweise für die neue Ordnung der Dinge, und zwar so lange, bis sich dieselbe auch in einem großen Gesammtleben befestigt hatte. In dem Leben des Erlösers selbst treten diese höheren Bezeugungen am gewaltigsten hervor, und ganz dicht an einander gedrängt, weil die noch ganz in sich geschlossene Gewalt der alten Welt eben erst gesprengt werden mußte, und die Erstlinge für das neue Reich Gottes ihrem Zauberkreise zu entreißen waren. In demselben Maaße, als der Umfang der Kirche wuchs, und die Idee der Erlösung und die Kraft des Kreuzes in einem immer mächtigeren, socialen Bilde sich darstellte, nahmen die Wundererweise ab, bis sie endlich ihre Aufgabe völlig gelöst, und eine andere sie ersetzende Auctorität zur Anerkennung gebracht hatten. In dieser Auctorität zeugen

sie nun, wie gesagt, immerhin fort, eben weil dieselbe ihr Erzeugniß ist, und der Kirche das Bewußtsein einwohnt, ihr Dasein eben jenen Wundern zu verdanken und sich ohne dieselben gar nicht begreifen kann; daher, um wiederholt darauf hinzuweisen, auch die Erscheinung, daß mit der durch die ausserordentlichen Thaten Gottes gegründeten Auctorität immer auch der Glaube an diese Thaten zugleich dahinschwindet. Welches allerdings nicht wunderbare, aber desto wunderlichere Volk sind daher doch auch die Idealisten unserer Zeit! Der heilige Paulus, der alles so geistig, aber freilich immer geistlich zugleich auffaßte, setzte ein so lebendiges Verhältniß zwischen seinem Glauben und der Ueberzeugung von der Auferstehung des Herrn, daß er geradezu sagte: „ist der Herr nicht auferstanden, so ist unser Glaube Nichts." Wie war es auch Anders möglich, da in der christlichen Religion, als einer göttlich-positiven, Idee und Geschichte, Inneres und Aeusseres unzertrennlich sind? Unsere Idealisten und Spiritualisten bedürfen der Wunder für ihren Glauben nicht: eben weil es der ihrige, nicht der Glaube an Christus ist, und wahrhaft seltsam wäre es gewiß, wenn Gott so einen von Menschen gemachten Glauben bestätigen würde. Ein eben so falscher, nichtiger Idealismus ist es auch, der die Auctorität der Kirche von der Auctorität Christi trennt. Auch von hier aus rechtfertigt sich also vor der Vernunft des Katholiken seine Verehrung der Kirche. Wie von Anfang an Idee und Geschichte, Lehre und That, innere und äussere Wahrheit, inwendiges und auswendiges Zeugniß organisch verbunden waren, so muß es auch Religion und Kirche sein, und alles Dies darum, weil Gott Mensch geworden ist. Gelänge es dem Satan, die christliche Kirche zu vernichten, so wäre die christliche Religion zugleich vernichtet, und Christus selbst von ihm überwunden.

3) Das Dritte, was den Katholiken ihre Auffassung der Kirche so sehr empfiehlt, ist der Einfluß, den sie auf die Bildung und die Richtung des Willens, auf die religiös-sittliche Veredlung des ganzen Menschen hat. Wir sprechen hier nicht mehr besonders von der Wirkung einer klar und entschieden festgehaltenen Wahrheit auf den Willen, einer Entschiedenheit, wie sie in der

Regel nur die Anerkennung einer äusseren und bleibenden Lehr-Auctorität hervorzubringen vermag, — davon war bereits die Rede — sondern von einer Bestimmung des Willens, welche mit der lebendigen Eingliederung in einen allumfassenden, religiöse Zwecke verfolgenden Verein überhaupt gegeben ist. Ein alter Philosoph hat mit Recht den Menschen ein geselliges Thier genannt; so wenig damit die Eigenthümlichkeit des Menschen bezeichnet ist (denn die besondere Art seiner Geselligkeit ist nicht hervorgehoben), so wird in dieser Beschreibung dennoch ein tiefer Zug desselben, durch welchen die Bildung des Menschen im Menschen bedingt ist, gut hervorgehoben. Stämme nur, welche unter dem Verhängnisse eines schweren Fluches seufzen, und zur Wildheit herabgesunken sind, sondern sich ab, und ziehen sich mit dem Verluste ihrer Bildung beschränkten Sinnes auf sich selbst zurück, fühlen kein Bedürfniß zum Verkehre mit Andern und zum Austausche der Ideen, von denen sie Nichts mehr besitzen, zur Mittheilung der Erzeugnisse ihres Fleißes und ihrer Kunst, die verschwunden ist. Diese Erzeugnisse, an sich schon Symbole des sinnigen Wesens ihrer Urheber, fließen überhaupt nur gleichsam eingehüllt in die Gedanken und Bestrebungen ihrer Heimath den Fremden zu: Spuren des Geistes aller der Völker, durch welche diese Erzeugnisse wandern, drängen sich auch noch herbei, so daß sie immer mit einem Reichthume weit höherer Art, als der ist, den sie in sich selbst haben, an dem Orte ihrer Bestimmung anlangen. Allen diesen bildenden Zuflüssen entzieht sich der Wilde, denn eben weil er sich selbst genügt, ist er wild, und weil er wild ist, genügt er sich selbst[1]). Als der Auswärtige (hostis) noch gleichbedeutend mit dem feindlich Gesinnten, das Diesseitige (Iran) eben auch schlechthin das Gute, das Jenseitige (Turan)

1) Persius sagt, mit dem Pfeffer und anderen Erzeugnissen des Südens sei die Wissenschaft zu den Römern gekommen: allerdings nur witzig spottend, um die gleichzeitig sich verbreitende Ueppigkeit zu brandmarken, *sapientia* cum *saporis* mercibus invecta; allein in dieser Erscheinung liegen über alle Satyre erhabene Wahrheiten, wenngleich, wie an alles Große, viel Beklagenswerthes, Laster aller Art, Despotismus u. s. w. sich gerne daran anschließen.

das Böse war, als die Götter im Osten und Westen, im Lande der Kolcher, der Kreter und der Aegypter des Blutes der Fremden noch sich erfreuten, welches dumpfe, grause Leben mag die Völker in dieser ihrer Abgeschlossenheit und gegenseitigen Unabhängigkeit umfangen haben! Denn die Gottheit des Volkes labte sich nur an solchem Blute, weil das Volk selbst an ihm grausame Erquickung fand, und seine eigene Lust zum Maaßstabe der Freude der Gottheit nahm. Die Unterhaltung des Verkehrs und der Gemeinschaft mit Fremden, und hiemit die freiwillige Festsetzung eines Verhältnisses der Abhängigkeit von ihnen, ist also mit der allgemeinen menschlichen Bildung schlechthin gegeben; so zwar, daß, je mehr diese Gemeinschaft und gegenseitige Abhängigkeit sich erweitert, d. h. je mehr der Begriff eines uns Fremden verschwindet, desto mehr die Humanität hervortritt. Mit diesem allgemeinen Abhängigkeitsverhältnisse geht übrigens die Entwickelung der Abhängigkeit des Menschen von heimischen Rechts- und Staatsverhältnissen gleichen Schrittes. Je gebildeter und humaner die Menschen in einem Staate sind, desto gebundener sind sie durch weise Ordnungen, heilige Gesetze, ehrwürdige Sitten und Gewohnheiten, welche die Gegenseitigkeit von Rechten und Pflichten verständig begründen, so daß in der That mit jeder höhern Stufe der inneren Befreiung die äusseren Bande auch nach dieser Richtung hin wachsen; je größer dagegen die Wildheit ist, desto größer auch hier die äussere Unabhängigkeit, so daß abermal der Wildeste auch der (sinnlich) Freieste ist.

Diese Erscheinungen, Was deuten sie anders an, als eine wundervolle, geheimnißreiche, nie genug zu enträthselnde Verschlungenheit des einzelen Menschen in die Menschheit, so daß derselbe desto mehr sich selbst erfaßt, je mehr er im Ganzen sich zu verlieren scheint, und der Mensch nur in der Menschheit sich wieder findet? Jedoch ist die innere Befreiung durch äussere Bindung (Bändigung), von welcher bisher die Rede war, nicht die innerste und nur ein erläuterndes Gleichniß für dieselbe: die wahre Befreiung von Beschränktheit und Selbstsucht ist eine Aufgabe, welche anerkannt nur die Religion zu lösen vermag. Gleichwie

aber Humanität durch das Leben im Staate und den Gehorsam gegen seine Institutionen, ja durch eine, wenn gleich losere, Abhängigkeit von allen Völkern bedingt ist, eben so die Entwickelung ächter Religiosität von der Kirchlichkeit; denn es ist ein unumstößlicher Erfahrungssatz, daß der an keine kirchliche Gemeinschaft lebendig geknüpfte Mensch entweder keine Religion, oder eine äusserst schwache nur und dürftige hat, oder in seinem Innersten verstört und ein wilder Fanatiker ist, so daß sie ihre segensvollen Wirkungen in keinem dieser drei Fälle recht entfalten kann. Je fester dagegen die kirchliche Gemeinschaft ist, in der wir leben, desto mehr erschließt sich auch das Innere des wahren Menschen, und desto freier tritt es hervor, so daß, Wer so recht in der katholischen Kirche, deren Idee die wirkliche Einheit und Lebensgemeinschaft aller Gläubigen ist, zu leben verstünde, der vollkommenste Mensch in Bezug auf sittlich-religiöse Veredlung sein müßte. Es ist kein leeres Gedankending, kein eitles Phantom, kein Widerschein eines verkehrten inneren Lebens, was er umfaßt, und dem er gehorsam sich hingibt; eine Wirklichkeit vielmehr ist es, und eine geheiligte dazu, in welcher wahrhafter Glaube und in That sich erweisende Liebe mit Demuth und Selbstverläugnung in ihrem kräftigsten und umfassendsten Sinne gebildet wird. Je umfassender die Gemeinschaft ist, der der Katholik angehört, desto ausgebildeter und mannichfacher sind freilich auch die Beziehungen, in denen er steht, desto vielfältiger die Bande, die ihn umschlingen; aber, wie gesagt, eben diese Bande, durch welche die Gemeinschaft erst als eine wirkliche sich darstellt, erzielen das Gegentheil von sich selbst, und setzen den inneren Menschen in Freiheit, oder bewirken die lauterste Humanität; denn auch dieses Ausdruckes dürfen wir uns hier bedienen, da Gott Mensch geworden ist. Ohne äussere Bande aber gibt es auch keine wahre geistige Verbindung, so daß die Idee einer blos unsichtbaren allverbreiteten Gemeinschaft, der wir angehören sollen, ein unfruchtbares, unnützes Gebilde der Einbildungskraft und verirrter Gefühle ist, welches wirkungslos im Menschen bleibt. Nur in dem Maaße, als ein religiöser Verein dem katholischen sich nähert, wird er selbst einflußreicher auf das religiöse Leben

und fördernd für dasselbe. Hiebei müssen wir freilich noch bemerken, daß sich, wie noch klar werden wird, mit Folgerichtigkeit nur nach katholischen Grundsätzen überhaupt eine Kirche bilden könne, und wo ausser ihr noch Aehnliches vorhanden sei, dasselbe überall für die Wahrheit des von Uns Gesagten spreche, dafür nämlich, daß, wohin auch nur ein Strahl wahren christlichen Lichtes befruchtend falle, es einend und bindend wirke, wodurch für sich allein schon alle auf Trennung und Vereinzelung ausgehenden Behauptungen, wenigstens thatsächlich, widerlegt werden.

Und Was der Katholik in der entwickelten Weise fühlt und empfindet, sinnet und denkt, will und erstrebt, findet er sich in der heiligen Schrift klar und deutlich vorgezeichnet. Der Stifter der Kirche verbreitet sich unter Anderem in folgenden wichtigen Worten Joh. XVII, 20 ff. über die Einheit und die Sichtbarkeit der Gemeinschaft, welche Diejenigen aufnehmen soll, die von ihm den Namen empfangen: „Nicht aber allein für sie bitte ich, sondern auch für Diejenigen, welche durch ihr Wort an mich glauben werden, damit Alle Eins seien; wie du Vater in mir bist, und ich in Dir, so sollen auch sie in uns Eins sein, auf daß die Welt glaube, daß du mich gesandt hast. Die Herrlichkeit, die Du mir gegeben hast, gab ich ihnen, auf daß sie Eins seien, wie auch wir Eins sind. Ich in Ihnen und Du in mir, damit sie in Eins vollendet sein mögen, und die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast, und sie liebest, wie du mich liebst." Welche Fülle von Gedanken! Um das Geschenk der Einheit und Einigkeit aller Derer, die je glauben werden, bittet der Herr; und um eine Einheit, die ihr Vorbild in dem Verhältnisse nur findet, das zwischen dem Vater und dem Menschensohne stattfindet. „In uns sollen sie Eins sein;" d. h. die Einheit der an mich Glaubenden ist so erhabener Natur, daß sie nur durch höhere Lebensmittheilung, durch ein göttliches Princip bewirkt werden kann, durch den Einen Glauben, dieselbe Hoffnung und die Liebe, die göttlicher Setzung sind. Gleichwie nun aber der lebendige Grund dieser Einheit göttlich ist, so soll sie auch göttliche Folgen haben: die Welt soll durch diese Einheit die höhere Sendung Christi erkennen. Die Einheit muß eine

sichtbare, in die Augen fallende, durch dieselbe Lehre, durch wirkliche gegenseitige Verhältnisse und Beziehungen aller Jünger Christi unter sich wahrnembare sein, weil sonst nicht etwas Anderes aus ihr könnte abgeleitet werden. Die wahrhafte Lebensgemeinschaft Aller also zeugt für die Würde Christi, wie jedes Werk für den Meister; in der Trennung dagegen und im Zwiespalt der Gläubigen verlieren sie dieselbe aus dem Auge, Andere kommen nicht zum Glauben, und die schon Glaubenden selbst werden dem Zweifel und dem Unglauben überantwortet.

Unter wenig veränderten, indeß doch verstärkten Ausdrücken wiederholt nun der Heiland dieselbe Bitte, deren großer Gegenstand die Bedingungen des Gedeihens, des Wachsthums und des Bestandes des Reiches Gottes auf Erden sind. Er sagt: „die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben, auf daß sie Eins seien, wie wir Eins sind; ich bin in ihnen, wie du in mir, damit sie in Eins vervollkommnet werden;“ mit andern Worten: die auszeichnende Bestimmung, die Sendung, die ich als Menschensohn von dir zur Verherrlichung deines Namens dadurch erhalten habe, daß ich in die innigste Gemeinschaft mit dir gesetzt wurde (ich in dir), habe ich auch auf sie fortgeleitet, indem auch ich in die lebendigste Verbindung mit ihnen trat, auf daß sie dadurch zur vollkommenen Einheit gelangen. „Und die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast, und sie liebest, wie du mich geliebt hast,“ d. h. ihre durch menschliche Kräfte nicht zu bewirkende Einheit in Allem, im glaubensvollen Denken und Wollen und jeglicher Bestrebung wird den Ungläubigen ein Kennzeichen sein, daß ich in deinem Auftrage, daß ich mit göttlicher Vollmacht gewirkt habe, und daß sie selbst auch dein auserwähltes Volk seien, dem du aus Liebe dich geoffenbart, wie du aus Liebe mich zu deinem Gesandten gesetzt hast. So der Herr selbst.

Paulus der Apostel ist bewundernswerth, wenn er in schlichten Worten das Verhältniß zwischen Gesetz und Gnade, zwischen den Werken des Gesetzes und dem Glauben auseinandersetzt; wenn er uns über die Reihenfolge der göttlichen Offenbarungen und die Erziehung des Menschengeschlechts durch Gott Belehrungen zufließen läßt, und die Gesetze der Weltgeschichte entwickelt; aber

seine Philosophie, wenn es erlaubt ist, also zu sprechen, seine Philosophie über die socialen Verhältnisse der Menschen überhaupt und die kirchlichen insbesondere steht an Tiefe und großartiger Einfalt keiner seiner Entwickelungen nach. Unsere Vernunft sieht sich auf eine unwiderstehliche Weise genöthigt, seinen Aussprüchen beizustimmen, er mag sich im Allgemeinen über die Bedürftigkeit des Einzelen und die unbedingte Nothwendigkeit verbreiten, sich durch Anschließung an eine Gemeinschaft ergänzen zu lassen, oder er mag im Besondern die Beschränktheit der Kräfte der Einzelen bezeichnen, und nachweisen, wie sie in einem größeren Ganzen erweitert und vor Verirrungen und dem völligen Untergange bewahrt werden; oder, er mag den Einen Geist, der alle Verschiedenheiten durchdringen muß, oder die Verschiedenheiten, die in dem Einen Geiste gegeben sind, unserer Betrachtung vorführen, oder er mag endlich die Idee, die er geistig anschaut, durch das Bild vom Verhältniß der Glieder zum Körper versinnlichen 1 Cor. XII. Und wie erhebt sich seine Brust, wenn er seine Leser auf den lebendigen Grund aufmerksam macht, welcher die neue in der Weltgeschichte hervortretende, alle Völker vereinigende Erscheinung aus sich hervorgehen ließ; es wird uns zuweilen, als fühlten wir in seinen Worten die unendliche Kraft selbst sich bewegen, welche dieser Erscheinung das Dasein gab. (Eph. IV, 16.) In Christo sind die nationalen Unterschiede in religiöser Beziehung vernichtet (Eph. II, 15.), die Feindschaften der Völker hat er getödtet, er ist unser Friede geworden, und hat durch Niederreissung der Scheidewand aus Zweien Eins gemacht. Alle haben in gleicher Weise in ihm Zutritt zu Gott; wie sie aber in Christo zusammenlaufen in Eins, so sind sie nun auch vereinigt unter sich zu Einem Leibe und Einem Geiste (Eph. IV, 4.). Alles fordert dazu auf: der Eine Herr, die Eine Taufe, der Eine Glaube, der Eine Gott und Vater Aller (Eph. IV, 5—6.). Die Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes ist Wirklichkeit und das anzustrebende höchste Ideal zugleich, und ohne dieselbe, in welcher der Einzele stark ist, die Ueberantwortung an jeglichen Wind der Lehre und den Betrug der Menschen (IV, 14.).

Aus diesen und ähnlichen Grundlagen ist die Betrachtungsweise der katholischen Kirche von sich selbst zusammengewachsen; aus diesen floß Cyprians begeisterte Beredsamkeit; aus dieser schöpfte Augustinus seine Ideen über die Kirche, die an Kraft des Gemüths und an Kraft der Gedanken bei Weitem das Herrlichste enthalten, was nach den Zeiten der Apostel noch über diesen Gegenstand geschrieben wurde. An all' Dem zumal erwärmten sich später die ehernen Gemüther des kalten Nordens, und schmolzen zu einer Gluth zusammen, durch deren Bewegung allmählig alles Silber und Gold unserer europäischen Bildung ausgeschieden wurde.

Den Katholiken dünkt es das trivialste Beginnen, wenn dergleichen Kirchengemälde, wie wir eines zu geben versucht haben, als Ideale, denen noch nirgends auf Erden eine Wirklichkeit entsprochen habe, und wohl auch künftig nie vollkommen entspreche, bespottet werden: in der That könnte ihnen kaum Etwas gesagt werden, was sie schon so sehr von selbst wüßten, als daß die Idee nicht die gemeine Wirklichkeit sei und umgekehrt; sie wissen aber auch, daß, wo der Wirklichkeit keine Idee zum Grunde liegt, eben so wenig Wahrheit sei als dort, wo der Idee nichts Wirkliches entspricht. Sie sind überzeugt, daß, wenn in obgenannter Weise die Lehre von ihrer Kirche im Ernste angegriffen werden wollte, man auf eben diesem Wege das Evangelium selbst bekämpfen könnte, indem man nur sagen dürfte: trefflich sei wohl Alles und wunderbar, was in demselben von den heiligen Gesinnungen und dem gottgefälligen Wandel gesprochen werde, welchen die Christen haben sollen; ob sie ihn aber in der That hätten? Hierauf komme es an. Alles muß aus Idealen leben, denen sich die Gemeinheit selbst entzieht; wie könnte sie sonst wohl noch Gemeinheit sein! Die Worte des Herrn: „seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist," werden darum noch nicht zu Nichte, wenn auch kein Mensch Gott gleicht; wehe Dem vielmehr, der das Ideal deßhalb verwerfen wollte, weil er es unter Menschen doch nicht vollkommen dargestellt findet.

Selbst die Wahrnehmung, daß immer, von Christus und seinen Aposteln an, in deren Mitte ein Judas lebte, viel Böses

in der Kirche war, ja daß dasselbe zu Zeiten das Gute zu überbieten schien, kann die Verehrung der Katholiken gegen dieselbe nicht schwächen: die Kirche als Institution Christi hat nie geirrt, ist nie böse geworden, und verliert nie ihre Kraft, die auch stets sich bewährt, sollte auch die Bewährung nicht immer so sehr in die Augen fallen. Darstellung des Reiches Gottes auf Erden, und Erzieherin für dasselbe zugleich, hat sie es mit Menschen zu thun, die sämmtlich als Sünder geboren und von einer mehr oder weniger verderbten Masse aufgenommen werden; sie kann also nie ausserhalb des Kreises des Bösen wirken; vielmehr erfordert es gerade ihre Aufgabe, mitten in denselben einzutreten, und ihre verwandelnde Kraft stets aufs Neue zu erproben. Die katholische Kirche hat überdies eine lange und oft schwere Geschichte erlebt; sie ist durch Zeiträume hindurch gegangen, in welchen alle Elemente des Lebens sich empörten, und in wildem Aufruhr sich gegenseitig zu verschlingen drohten. Wirklich wurden von wilden und halbwilden Horden die ältere Bildung und die gesellschaftlichen Ordnungen, in welchen sie geblühet hatte, zerstört, und nicht civilisirte Griechen und Römer, sondern durchaus ungebändigte Naturen traten in die Kirche ein, die damit auch eine ganz andere Gestalt, als früher, erhielt. Da ihre Bischöfe und Priester nicht aus den Wolken herabfallen, da sie dieselben aus den Menschen nehmen mußte, wie die Zeit sie geben konnte, hatte sie Jahrhunderte hindurch freilich keinen Clemens von Alexandrien, keinen Origenes, keinen Cyprian, keinen Basilius und Gregorius von Nazianz, keinen Hilarius, Hieronymus und Augustinus mehr aufzuweisen, die in aller Kunst und Wissenschaft der alten Hellas und Roma schon genährt waren, ehe sie Priester wurden, oder auch nur der Kirche überhaupt sich anschlossen. Und doch ist unübersehbar das Herrliche und Große, was die Kirche auch in jenen trüben Zeiten geleistet; ihre erziehende Kraft bewährte sich immer auf den Grund derselben Lehre, wie sie in den noch schöneren Zeiten zum allgemein verehrten Dogma war ausgebildet worden; ja die ganze Fülle von Kraft, welche das Christenthum in den ersten Jahrhunderten entwickelte, entfaltete es auch noch jetzt, obgleich in ganz anderer Weise als früher,

da der zu bearbeitende Gegenstand ein ganz anderer geworden war. Unter diesen Umständen traten vom zwölften Jahrhundert an Secten auf, von gestern her, ohne alle Geschichte, aus wenigen ausgewählten Personen bestehend, denen es vergönnt war, eine Kirche zu träumen, und wagten es der bestehenden durch so viele Stürme und Umwälzungen hindurch gegangenen Kirche vorzuwerfen, sie habe ihre Bestimmung verfehlt, und mit der bereits durch die Kirche erlangten Bildung lehnten sie sich wegen des Ungebildeten in ihr gegen sie auf. Hätten diese Gebilde der Phantasie und der Selbstsucht, als was sie gewiß anzusehen sind, wenn man auch das Bessere an ihnen nicht verkennen soll, die Last der Zeiten getragen, welche der katholischen Kirche auferlegt wurde, sie wären im ersten Augenblicke schon in das Nichts zurückgesunken, aus welchem sie hervortauchten.

Unstreitig ließen es auch oft genug Priester, Bischöfe und Päpste, gewissenlos und unverantwortlich, selbst dort fehlen, wo es nur von ihnen abhing, ein schöneres Leben zu begründen; oder sie löschten gar noch den glimmenden Docht durch ärgerliches Streben und Leben aus, welchen sie anfachen sollten: die Hölle hat sie verschlungen. Geständnisse dieser Art müssen die Katholiken nicht scheuen, und nie haben sie sie gescheut: auch wäre es ganz vergeblich, sich denselben zu entziehen, da die Protestanten einen völlig unwiderleglichen Beweis von vielfacher Vernachläßigung des Volkes im fünfzehnten Jahrhundert in sich selbst haben: nie hätte eine Lehre, wie die ihrige, entstehen, und noch weniger sich so weit verbreiten können, wenn die einzelen Lehrer und Priester ihrem Berufe genügt hätten. Wahrlich nicht gering mußte die Unwissenheit gewesen sein, welche ein Glaubenssystem, wie das der Reformatoren, annehmlich finden konnte: die Größe des Elendes also, welches damals die Kirche niederhielt, können die Protestanten kühn an der Größe der Verirrung messen lehren, in welche sie selbst eingegangen sind. Dies ist auch die Stelle, auf welcher einst Katholiken und Protestanten in großen Massen begegnen, und die Hände sich reichen werden. Beide müssen schuldbewußt ausrufen: wir Alle haben gefehlt, nur die Kirche ist's, die nicht fehlen kann; wir Alle haben gesündigt, nur sie ist

unbefleckt auf Erden. An dieß offene Bekenntniß der gemeinsamen Schuld wird das Versöhnungsfest sich anschließen. Inzwischen bleibt uns die Empfindung des unaussprechlichen Schmerzens der Wunde, die geschlagen wurde, eine Empfindung, die nur durch das Bewußtsein gemildert werden kann, daß die Wunde zugleich eine Fontenelle geworden ist, durch welche alle Unreinigkeiten abfließen, welche durch Menschen in den Umfang der Besitzungen der Kirche gebracht wurden. Denn sie selbst ist immer rein und ewig unbefleckt.

Indem wir diese Betrachtungsweise der Katholiken von der Kirche, ohne jedoch im mindesten auf einige Vollständigkeit Anspruch zu machen, vorausschicken, glauben wir das Verständniß des Folgenden gehörig vorbereitet zu haben.

§. 38.

Die Kirche als Lehrerin und Erzieherin. Die Tradition. Die Kirche als Richterin in Glaubenssachen.

Die Hauptfrage, die nun zu beantworten ist, lautet also: Wie gelangt der Mensch zum Besitze der wahren Lehre Christi, oder um uns umfassender und richtiger zugleich auszudrücken: Wie gelangt der Mensch zur ungetrübten Kenntniß der uns in Christo Jesu angebotenen Heilsanstalt? Der Protestant sagt, durch die Forschung in der heiligen Schrift, die untrüglich ist; der Katholik dagegen, durch die Kirche, in welcher der Mensch zum Verständniß der heiligen Schrift selbst erst gelangt. In näherer Darlegung seiner Anschauungsweise fährt der Katholik fort: Unstreitig enthält die heilige Schrift *göttliche* Mittheilungen und darum die lautere Wahrheit; ob *alle* Wahrheiten, die uns in religiös-kirchlicher Beziehung entweder zu wissen nothwendig oder doch sehr nützlich sind, kömmt hier noch nicht in Betracht. Also die heilige Schrift ist Gottes untrügliches Wort; inwiefern aber *ihr* das Prädicat der Irrthumslosigkeit zukömmt, sind *wir* noch nicht irrthumsfrei; vielmehr sind wir Dies erst, wenn wir das *an sich* untrügliche Wort truglos *in uns* aufgenommen haben. Bei dieser Aufnahme ist menschliche Thätigkeit schlechthin nothwendig, die irren kann; auf daß nun bei dem Uebergange des

Göttlichen der heiligen Schrift in unsern menschlichen Besitz keine schwere Täuschung, oder vielleicht gar eine gänzliche Entstellung stattfinde, wird gelehrt: der göttliche Geist, welchem die Leitung und Belebung der Kirche anvertraut ist, wird in seiner Vereinigung mit dem menschlichen ein eigenthümlich christlicher Tact, ein tiefes, sicher führendes Gefühl, das, wie es in der Wahrheit steht, auch aller Wahrheit entgegenleitet. Durch vertrauensvolles Anschließen an das fortwährende Apostolat, durch die Erziehung in der Kirche, durch das Hören, Lernen und Leben in ihr, durch die Aufnahme des sie ewig befruchtenden höheren Principes wird ein tief innerlicher Sinn gebildet, der zum Vernehmen und Aufnehmen des geschriebenen Wortes einzig geeignet ist, weil er mit jenem, in dem die heiligen Schriften selbst verfaßt wurden, zusammenfällt: wird mit solchem in der Kirche gewonnenen Sinne das heilige Buch gelesen, so geht es in seinem wesentlichen Gesammtinhalte auf die Leser ungetrübt über. Ja, wenn der Unterricht durch das Apostolat und die kirchliche Bildung in der beschriebenen Weise bei einem Individuum stattfindet, bedarf es nicht einmal schlechthin der heiligen Schrift, um ihren Gesammtinhalt in sich aufzunehmen[1]).

1) Wie alt die oben entwickelte Lehre sei, ersehen wir aus Irenäus adv. haeres. l. III. c. 3.; mit dem klarsten Bewußtsein wurde sie gleich bei den ältesten Controversen der Kirche hervorgehoben, und in der That, wenn Christus eine Kirche gestiftet hat, konnte sich auch Nichts so mit solcher Stärke darbieten, als eben diese Anschauung der Sache. Irenäus sagt: Traditionem Apostolorum, in toto mundo manifestatam, in omni ecclesia adest perspicere omnibus, qui vera velint audire; et habemus annumerare eos, qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis, et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt, neque cognoverunt, quale deliratur ab his . . . . Tantae igitur ostensionis quum sint haec, non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab ecclesia sumere; quum apostoli quasi in depositorium dives plenissime in eam detulerint omnia quae sint veritatis: ut omnis, quicunque velit, sumet ex ea potum vitae. Haec est enim vitae introitus: omnes autem reliqui fures sunt et latrones, propter quod oportet devitare quidem illos quae autem sunt ecclesiae cum

Dies ist der gewöhnliche und ordentliche Weg. Aber an Mißverständnissen und Verirrungen, mehr oder weniger verschuldet, wird es immer noch nicht fehlen, und wie in den Zeiten der Apostel schon aus dem Worte Gottes gegen das Wort Gottes gekämpft wurde, so erneuerte sich dieser Fall zu allen Zeiten. Wie ist nun unter solchen Umständen zu verfahren? Wie das göttliche Wort gegen bestehende irrige Auffassungen zu sichern? Das Gesammtverständniß entscheidet gegen das des Einzelen, das Urtheil der Kirche gegen das des Individuums: die Kirche erklärt die heilige Schrift. Die Kirche ist der Leib des Herrn, sie ist in ihrer Gesammtheit seine sichtbare Gestalt, seine bleibende, ewig sich verjüngende Menschheit, seine ewige Offenbarung: im Ganzen ruht er ganz, dem Ganzen sind alle seine Verheißungen, alle seine Gaben hinterlassen, keinem Individuum für sich allein, nach den Zeiten der Apostel. Dies Gesammtverständniß, dies kirchliche Bewußtsein ist die Tradition im subjectiven Sinne des Wortes[1]). Was ist also Tradition? Der eigenthüm-

---

summa diligentia diligere, et apprehendere veritatis traditionem.... Quid autem, si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat sequi ordinem traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias? Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum, quorum qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per spiritum sanctum in cordibus suis salutem, et veterem traditionem diligenter custodientes, in unum Deum credentes .. Hanc fidem qui sine literis crediderunt, quantum ad sermonem nostrum, barbari sunt, quantum ad sententiam, et consuetudinem et conversationem, propter fidem, perquam sapientissimi sunt, et placent Deo, conversantes in omni justitia et castitate et sapientia. Quibus si aliquis annuntiaverit ea, quae ab haereticis adinventa sunt, proprio sermone eorum colloquens, statim concludentes aures, longius fugient, ne audire quidem sustinentes blasphemum alloquium. Sic per illam veterem apostolorum traditionem ne in conceptionem quidem mentis admittunt, quodcunque eorum ostentiloquium est.

1) *Euseb.* hist. eccles. l. V. c. 27. ἐκκλησιαστικον φρόνημα. Commonitor. *Vincent. Ler.* c. 2. Ed. Klüpf. 1809. p. 90. Hic forsitan requirat aliquis cum sit perfectus scripturarum canon, sibique ad

liche in der Kirche vorhandene und durch die kirchliche Erziehung sich fortpflanzende christliche Sinn, der jedoch nicht ohne seinen Inhalt zu denken ist, der sich vielmehr an seinem und durch seinen Inhalt gebildet hat, so daß er ein erfüllter Sinn zu nennen ist. Die Tradition ist das fortwährend in den Herzen der Gläubigen lebende Wort. Diesem Sinne als Gesammtsinne ist die Auslegung der heiligen Schrift anvertraut: die durch denselben ausgesprochene Erklärung in dem bestrittenen Gegenstande ist das Urtheil der Kirche, und die Kirche darum Richterin in den Angelegenheiten des Glaubens (judex controversiarum). Die Tradition im

---

omnia satis superque sufficiat: quid opus est, ut ei *ecclesiasticae intelligentiae* jungatur auctoritas? Quia videlicet scripturam sacram, pro ipsa sua altitudine, non uno eodemque sensu universi accipiunt: sed ejusdem eloquia aliter atque aliter alius atque alius interpretatur, ut paene quot homines sunt, tot illinc sententiae erui posse videantur . . Atque idcirco multum necesse est, propter tantos tam varii erroris anfractus, ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum *ecclesiastici et catholici sensus normam* dirigatur. Dies unmittelbar nach dem Schluße des ersten Capitels, worin er sagt, es gebe zwei Wege, durch welche die katholische Lehre von der häretischen ausgeschieden werden könne: primum scilicet divinae legis auctoritate, tum deinde ecclesiae catholicae traditione. *Conc. Trident.* Sess. XIII. c. 2. wird die Tradition universus ecclesiae sensus genannt. Sess. IV. Decret. de editione et usu sacror. libror. . . Ut nemo suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium, sacras scripturas ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum . . . Decret. de can. script. Perspiciens hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae . . . . traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel oretenus a Christo, vel a sancto spiritu dictatas, et continua successione in ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. Vergl. *Melchior. Cani* loc. theol. l. III. c. 3. ed. Venet. 1567. p. 179 ff. über die Tradition und l. IV. c. 4. p 234. über die Auctorität der Kirche.

objectiven Sinne ist der in äusserlichen historischen Zeugnissen vorliegende Gesammtglaube der Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch: in diesem Sinne wird gewöhnlich die Tradition die Norm, die Richtschnur der Schrifterklärung, die Glaubensregel genannt.

Uebrigens wurde vom göttlichen Stifter unserer Kirche, indem er die Gemeinschaft der Gläubigen zu seinem bleibenden Organe bestimmte, kein anderes Gesetz gewählt, als das für alle Ordnungen des menschlichen Lebens geltende. Ein jedes Volk erfreut sich eines besonderen, in sein tiefstes, geheimstes Dasein eingeprägten Charakters, welcher es von allen übrigen Völkern unterscheidet, und sich im öffentlichen und häuslichen Leben; in Kunst und Wissenschaft, kurz nach allen Beziehungen hin eigenthümlich ausprägt: er ist gleichsam der schützende Genius, der leitende Geist, der von den Stammvätern hinterlassen wurde, der belebende Hauch des Ganzen, als solchen; wie denn auch die vorchristlichen Völker diesen ihnen je eigenthümlichen Charakter personificirt, als National-Gottheit verehrt, und von derselben ihre bürgerlichen und religiösen Gesetze und Weisen abgeleitet und Alles unter den Schutz derselben gestellt haben. In jeder Gesammtthat eines Volkes spricht sich unfehlbar der Nationalgeist aus, und fehlt es auch nicht an Widersprüchen, an egoistischen Factionen; sicher wird in denselben das das Vitalprincip des Ganzen verletzende Moment entdeckt, und die vom fremden Geiste getriebene Bewegung verliert sich, oder wird ausgestoßen, so lange das Ganze sich seiner noch bewußt ist, so lange in ihm der eigenthümliche Genius noch lebt und wirkt. Ist es dagegen so weit gekommen, daß der lebendige Faden zerreißt, der die Gegenwart mit der Vergangenheit verknüpft, daß keine Gesammtaction mehr zu Tage gefördert werden kann, daß Alles in sich selbst verwirrt, voll von Kampf und Widerspruch das Gemeinsame nicht mehr findet, oder vielleicht gerade darin findet, daß der Widerspruch als das Leben gerühmt wird, so ist kein Zweifel, daß das Volk seinem Untergange nahe, das eigenthümliche Bildungsprincip bereits erstarrt, und die Gottheit todt ist. „Pan ist gestorben", wollten jene Schiffer zur Zeit der Geburt Christi von allen Seiten her gehört haben.

Man richte, um noch besonders auf religiöse Vereine hinzuweisen, seine Aufmerksamkeit auf die Chinesen und Parsen, oder auf die Mahomedaner, und man wird staunen, wie folgerecht im Verlaufe ihrer Geschichte die vom Anfange an gegebenen Principien auf alle Einzelheiten bezogen, wie consequent diese nach jenen aufgefaßt und durchgebildet wurden. Man durchforsche auch das hellenische Heidenthum, und die vollendetste Harmonie aller besonderen sich successiv entwickelnden religiösen Erscheinungen mit der ursprünglichen Grundanschauung wird Niemanden entgehen. Man betrachte endlich selbst Luthers Stiftung. Die symbolisch gewordenen Lehrentwickelungen seiner Kirche sind im Ganzen genommen, so sehr im Geiste desselben gehalten, daß sie auf den ersten Anblick von dem Beobachter als ächt lutherisch erkannt werden müssen; mit dem sichersten Lebensgefühle wurden die majoristischen, synergistischen und andere Meinungen als todtbringend und, von Luthers Geist aus betrachtet, als unwahr von dem Vereine, dessen Seele, dessen lebendiges Princip er geworden ist, ausgeworfen, und die Gemeinde, die der Reformator von Wittenberg bildete, bewies sich als untrügliche Auslegerin seines Wortes.

Setzen wir nun für einen Augenblick den Fall, daß die Stammväter der Völker und die Stifter der genannten Religionen wirkliche Gesandten von Oben herab gewesen seien, so müßten wir die primitiv von ihnen ausgegangene Bewegung als eine göttliche betrachten, die durch ihren Uebergang auf die von dem bestimmten Ausgangsprincipe Angezogenen zugleich menschlich würde geworden sein, und die späteren Gesammtactionen, von denen wir sagten, daß sie ganz im Geiste des Gründers gehalten seien, erschienen als göttlichmenschliche Thaten und Handlungen: als göttliche, weil sie nur das ursprünglich Gegebene weiter auswirkten, und auf die vorliegenden Verhältnisse und Umstände anwendeten; als menschliche, weil diese Entwickelungen durch Menschen vor sich gingen; endlich als untrügliche Richtschnur des Denkens und Handelns für alle Diejenigen, die einem solchen Manne folgen wollen, da der von ihm ausgegangene Lebenshauch als Naturtrieb die Gesammtbewegungen leitet. Nach demselben Typus ist nun auch die Untrüglichkeit der Kirche in ihrer

Auslegung des göttlichen Wortes gestaltet, und von uns zu beurtheilen: alle dogmatischen und moralischen Entwickelungen, die als Ergebnisse förmlicher Universal-Thätigkeiten betrachtet werden können, sind als Aussprüche Christi selbst zu verehren, und sein Geist kehrt in all denselben wieder. Nur besteht hier freilich der große Unterschied zwischen der Kirche und den obengenannten Vereinen, der zwischen Christus und blosen Menschen festgehalten werden muß. Die Stiftungen der letzteren gehen auch nach der consequentesten Entwickelung ihres Lebensgrundes einem unvermeidlichen Ende entgegen, und ihre Hervorbringungen, so sehr sie auch im ursprünglichen Geiste gewirkt sind, erfreuen sich keines größeren Werthes, als der Geist selbst, und beide sinken in gleicher Weise allmählig zusammen.

§. 39.

Fortsetzung der Lehre von der Kirche als Auslegerin der heiligen Schrift, und der Lehre von der Tradition.

Doch hierüber, über Schrift und Tradition und das Verhältniß der Kirche zu beiden, muß noch ausführlicher und anschaulicher gesprochen werden.

Ohne Zweifel wird an der Hand der christlichen Kirchengeschichte die größte Anschaulichkeit in diesem so wichtigen Gegenstande gewonnen werden können. Mehrere jüdische Parteien, die nicht so fast aus dem Christenthume entstanden, als vielmehr dieses schon bei seinem Beginne mit national-jüdischen Bestandtheilen belasten wollten, ausgenommen, sind die Gnostiker die älteste Secte. Ihre Lehren von einer ewig neben Gott existirenden bösen Materie, von der Weltschöpfung und Weltregierung durch einen niedern Geist, den Demiurgos, ihr Doketismus u. s. w. sind zu bekannt, als daß sie hier ausgeführt werden müßten; so entschieden sie aber nach dem Urtheile vielleicht Aller, die sich jetzt zum Christenthume bekennen, diesem völlig fremd sind, ließen sich deßhalb die Gnostiker aus der heiligen Schrift von der Verkehrtheit ihrer Ansicht überzeugen? So wenig, daß sie lieber das alte Testament verwarfen, und die Evangelien für verfälscht er-

klärten[1])! Gewiß sind nur Wenige von Denen, welche die gnostischen Verirrungen kennen gelernt haben, nicht von einem tiefen Erstaunen ergriffen worden, wie die Freunde derselben doch auch ihre seltsamen Meinungen, die abentheuerlichen Gestalten ihrer Dämonologien u. A. als christlich-apostolische Lehren betrachten mochten, und Mancher aus uns traut es sich vielleicht zu, in einer einzigen Stunde Tausende von ihnen durch die heilige Schrift zu widerlegen, und zum ächten Christenthum zurückzuführen; so zwar, daß er sogar geneigt ist, ihre damaligen Gegner der größten Ungeschicklichkeit zu zeihen, weil ihnen Dies nicht gelang. Allein, wo einmal ein eigenthümliches geistiges Leben erwacht ist, sei es auch aus den bösartigsten Elementen zusammengeflossen, keine gewöhnliche Macht äußerer Beweise, keine Vernunftschlüsse, keine Beredsamkeit vermögen es zu zerstören, seine Wurzeln liegen meist viel zu tief, als daß sie sterblichem Auge irgend recht zugänglich wären: es kann nur verkommen in sich selbst, sich allgemach erschöpfen, austoben und — verschwinden. So lange es aber blüht, verwandelt sich Alles ausser ihm zu seinem Beweise; die Erde spricht für es, und der Himmel ist sein Bürge. Eine neue Zeit keimt inzwischen hervor mit einer anderen Bildung und anderen Lebenselementen, welche, ohne innere Berührungspuncte mit dem Vergangenen, dasselbe oft nicht einmal mehr versteht, und mit Befremdung frägt, wie es doch auch nur möglich gewesen. Gelingt es der göttlichen Gnade, die allein ein entgegengesetztes wahres Leben entzünden kann, einen Menschen von solchem Irrthume zu befreien, so drückt er das ihm selbst

---

1) Auch Tertullian de praescript. c. 17. legt schon aus dem zweiten Jahrhundert merkwürdige Erfahrungen nieder: Ista haeresis non recipit quasdam scripturas: et si quas recipit, non recipit integras, adjectionibus et detractionibus ad dispositionem instituti sui intervertit, et si aliquatenus integras praestat, nihilominus diversas expositiones commentata convertit . . . Quid promovebis, exercitatissime scripturarum, quum si quid defenderis, negetur: ex diverso, si quid negaveris, defendatur? Et tu quidem nihil perdes nisi vocem in contentione: nihil consequeris, nisi bilem de blasphematione.

Unbegreifliche und Unzugängliche seines früheren Zustandes dadurch aus, daß er sagt, er sei wie verzaubert gewesen, und gleich Schuppen sei es ihm von den Augen gefallen! Da es sich nun als unmöglich herausstellte, die Gnostiker aus der heiligen Schrift eines Besseren zu überführen, sollte die katholische Kirche erklären, daß es demnach so lange dahingestellt bleibe, ob Gott die Welt erschaffen habe, ob Christus ein wirklicher Mensch gewesen, bis es ihnen aus der heiligen Schrift einleuchtend geworden sei? Keineswegs; vielmehr wurden sie durch die Tradition, durch das lebendige Wort dahin beschieden, daß, wenn auch ein Zweifel über die Schriftlehre entstehen könnte, die in der Kirche seit ihrer Gründung fortlebende Verkündigung des Wortes und der Gesammtglaube sich entschieden genug aussprechen, und denselben der Gehorsam von Seiten derer, die sich an Christus anschließen und ihn zum Hirten ihrer Seelen erwählen wollten, nicht zu versagen sei. Freilich unterließen die Kirchenlehrer keineswegs, die heilige Schrift zur Widerlegung der Gnostiker anzuwenden, und sich auf dieselbe in ausführlichen Darstellungen zu berufen: hierin aber stand nur die gelehrte Untersuchung einer anderen gegenüber, Mann stand gegen Mann, und die heilige Schrift auf beiden Seiten [1]). Durch die Anschließung an dieselbe konnte sich allerdings der einzele Christ überzeugen, daß die Gnostiker in schweren Irrthümern befangen seien: er war dessen subjectiv gewiß; da jedoch der Gegner gleichfalls die subjective Ueberzeugung hatte, daß die wahre christliche Weltanschauung auf seiner Seite gefunden werde, so verschwand nothwendig die Objectivität des Christenthums, wenn es nicht neben der Bibel eine Glaubensregel gab: die allge-

1) Diese Erscheinung führte Herrn Dr. Lücke in der Schrift: Ueber das Ansehen der heil. Schrift und ihr Verhältniß zur Glaubensregel in der protestantischen und alten Kirche, drei theologische Sendschreiben an Hr. Dr. Delbrück, von Dr. Sack, Dr. Nitzsch und Dr. Lücke, S. 125 f. 141. 142. 145. in die Irre. Nicht nur Irenäus, Hippolytus, Novatian, Origenes u. s. w. beweisen die katholischeu Dogmen auch aus der Schrift, sondern in allen Jahrhunderten bis auf den heutigen Tag führen die Katholiken den Schriftbeweis.

meine Tradition [1]). Ohne diese mochte nimmermehr fest, sicher und allgemein gültig bestimmt werden, was die eigenthümlich christliche Lehre sei; nur der Einzele konnte es wagen, mit der Behauptung hervorzutreten: hierin besteht meine Ansicht, meine Auslegung der Schrift: mit anderen Worten: ohne Tradition gab es keine Kirchenlehre und keine Kirche, sondern nur einzele Christen; keine Gewißheit und Sicherheit, sondern nur Zweifel und Wahrscheinlichkeit.

Kaum hatte der Kampf der katholischen Kirche mit dem Gnosticismus seine höchste Stufe erreicht, als sich im schroffsten Gegensatze mit diesem die eine Klasse von Unitariern erhob, denn diese, und wohl nicht, wie Neander will, der Montanismus, bilden das andere Extrem von den Gnostikern. Fanden diese im Christenthum nur Göttliches, und in Christo lediglich die göttliche Vernunft, so daß sie dem Erlöser nur einen Scheinleib gaben, und ihn die Form eines Menschen nur vorspiegeln, nicht Mensch sein ließen, war ihnen überdieß die sichtbare Welt durch und durch böse: so entdeckten jene im Heilande nur einen, wenn auch von Oben herab erleuchteten, Menschen, und läugneten, hiemit im genauen Zusammenhange, die Sendung des göttlichen Geistes über die Apostel und die Kirche, die höhere übernatürliche

---

1) Tertullian a. a. O. c. 18. sagt sehr einsichtsvoll, und ganz aus dem Leben geschöpft: Si quis est, cujus caussa in congressum descendis scripturarum, ut eum dubitantem confirmes, ad veritatem, an magis ad haereses deverget? *Hoc ipso motus, quod te videat nihil promovisse,* aequo gradu negandi et defendendi adversa parte, statu certe pari, altercatione incertior discedet, nesciens quam haeresim judicet . . . . c. 19. Ergo non ad scripturas provocandum est: *nec in his constituendum certamen,* in quibus aut nulla aut incerta victoria est, aut par incertae. Nam etsi non ita evaderet collatio scripturarum, ut utramque partem parem sisteret, ordo rerum desiderabat, prius proponi, quod nunc solum disputandum est: quibus competat fides ipsa? Cujus sint scripturae? A quo, et per quos, et quando, et quibus sit tradita disciplina, qua fiunt Christiani? Ubi enim apparuerit esse veritatem et disciplinae et fidei christinae, illic erit veritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum.

Gnadenhilfe, der sie um so weniger bedurften, als sie in der menschlichen Natur kein eingedrungenes tiefes Verderben anerkannten. War jenen das Evangelium nur Bildungstrieb, göttlicher Lebenskeim, himmlische Kraft, so diesen nur Bildungsgesetz, eine todte Regel, ein abstracter Begriff, eine reine Sittenlehre, durch deren Anwendung die Mängel, die wohl auch in unserer sonst ganz vortrefflichen sittlichen Beschaffenheit sich einfinden, mit der Wurzel beseitigt werden können. Auch die Unitarier dieser Art nun stützten sich (nachdem sie dieselbe verfälscht hatten) auf die heilige Schrift, und mit Verwerfung der Tradition nur auf sie [1]). Was war unter diesen Umständen der Kirche anzurathen? Die Erklärung etwa, es möge ein Jeder provisorisch seiner Ansicht folgen, bis sicherere für Jedermann einleuchtende Ergebnisse aus dem Studium der heiligen Schrift würden gewonnen sein? Ohne Zweifel, wenn die Kirche ein historisch-antiquarischer Verein wäre, wenn sie keinen Begriff von sich selbst, von ihrer Stiftung, von ihrem Wesen und ihrer Aufgabe, und keine Ahnung von der Kraft des Glaubens gehabt hätte. Da sie sich aber alles Dessen erfreute, handelte sie ganz anders, und aus ihrer Handlungsweise ertönen die Worte: ewig gewiß ist die Lehre des Erlösers den Seinigen, das schriftliche Wort ist Eins mit dem lebendigen, das auf Papier und Pergament aufgezeichnete mit dem durch die Kraft des heiligen Geistes in die Herzen eingegrabenen, und die Zweifel, die aus dem ersteren sich erheben lassen, verschwinden an dem letzteren: der von Anfang an durch alle Zeiten hindurch in der Kirche wirklich vorhanden gewesene Glaube ist die untrügliche Norm, den wahren Inhalt der Schrift zu bestimmen, und hienach bleibt es über allen Zweifel gewiß, daß der Erlöser Gott ist, und uns auch mit göttlicher Kraft erfüllt hat. In der That: Wer seinen Glauben nur auf die heilige Schrift gründet, d. h. auf das Ergebniß seiner exegetischen Studien, hat keinen Glauben, kann keinen haben, und kennt das Wesen desselben nicht. Muß er nicht stets bereit sein, sich eines Andern belehren zu lassen, muß

1) *Euseb.* hist. eccl. l. V. c. 27.

er nicht die Möglichkeit annehmen, daß durch gründlichere Schriftforschung ein ganz anderes Ergebniß gewonnen werden könne, als was er bereits gewonnen hat? Der Gedanke an diese Möglichkeit läßt schon keinen in sich entschiedenen, völlig zweifellosen, felsenfesten Glauben, der allein den Namen des Glaubens verdient, aufkeimen. Wer da sagt: „dies ist eben mein Glaube," hat keinen Glauben. Glauben, Einheit des Glaubens, Universalität des Glaubens, sind Ein und Dasselbe, sind nur verschiedene Ausdrücke desselben Begriffs. Wer, wenn auch nicht wahr, sondern nur wahrhaft glaubt, glaubt auch zugleich, daß er die Lehre Christi festhalte, daß er den Glauben mit den Aposteln theile, und mit der von dem Erlöser gestifteten Kirche, daß es nur Einer sei durch alle Zeiten, und der allein wahre. Dieser Glaube ist auch allein vernünftig und des Menschen würdig: jeder andere sollte sich ein Dafürhalten nennen, und in praktischer Beziehung eine völlige Unmacht.

Die Jahrhunderte schwanden und die alten Secten zugleich; neue Zeiten erschienen, und neue Absonderungen von der Kirche mit ihnen: die formellen Principien aller dieser egoistischen Gebilde waren dieselben, alle behaupteten, die heilige Schrift in ihrer Abstraction von der Tradition und der Kirche sei die einzige Quelle der christlichen Wahrheit und die einzige Norm ihres Verständnisses für das Individuum zugleich; dieses formelle Princip, allen von der Kirche getrennten Parteien gemeinsam, dasselbe bei dem Gnostiker des zweiten und dem Katharer und Waldenser des zwölften, bei dem Sabellianer des dritten, dem Arianer des vierten und dem Nestorianer des fünften Jahrhunderts, entwickelte den sich selbst widersprechendsten Inhalt. Was ist sich wohl auch so sehr entgegengesetzt, als der Gnosticismus und Pelagianismus, als der Sabellianismus und Arianismus[1])? Schon aus diesem

1) In Ansehung der Arianer vergl. *Athanas.* de Synod. §. 13–14. 40. 43. 47. *Basil.* de Sp. S. c. 10. Id quod impugnatur fides est, isque scopus est communis omnibus adversariis et sanae doctrinae inimicis, ut soliditatem fidei in Christum concutiant, apostolicam traditionem solo aequalem abolendo. Ea propter, sicut so-

Umstande allein, daß ein und dasselbe formelle Princip sich an allen möglichen Inhalt anschließen, oder vielmehr, daß dieser, so widersprechend er auch in sich selbst sein mag, sich jenes formellen Principes bedienen kann, sollte man sich überzeugen, daß hier schwere Verirrungen verborgen seien, und zwischen dem Individuum und der Schrift ein ausgleichendes Princip vermißt werde.

Was ist wohl auffallender, als die Erscheinung, daß es je ein späterer besonderer kirchlicher Verein nicht in Abrede stellt, daß die katholische Kirche, den früher von ihr abgerissenen Parteien gegenüber, im Materiellen das Recht auf ihrer Seite habe, und sogar die dogmatischen Bestimmungen der Kirche in diesen Fällen anerkennt, ihre formellen Principien dagegen bestreitet? Würde diese so gestaltete und gebilligte Kirchenlehre ohne die eigenthümliche Anschauung der Kirche von sich selbst möglich sein? Bedingt nicht das Eine das Andere? Mit Freude erkennt der

---

lent, qui bonae fidei debitores sunt, probationes e scriptura clamore exigunt. Patrum testimonium, quod scriptum non est, velut nullius momenti rejicientes. cfr. c. 27. *Augustin.* lib. I. contra Maximin. Si quid de divinis protuleris, sagt der Arianer, quod commune est cum omnibus, necesse est, ut audiamus. Hac vero voces, quae extra scripturam sunt, nullo casu a nobis suscipiuntur. Praeterea quum ipse Dominus moneat nos, et dicat: sine causa colunt me, docentes mandata et praecepta hominum. Bei *August.* de Nat. et grat. c. 39. läßt sich Pelagius also aus: Credamus igitur quod legimus, et quod non legimus, nefas credamus adstruere. Eutyches act. I. Concil Chalced. bei *Hard.* Act. Concil. Tom. II. p. 186. « Ἕτοιμον γὰρ αὐτὸν εἶναι ἔφασκε ταῖς ἐκθέσεσι τῶν ἁγίων πατέρων, τῶν τε ἐν Νικαίᾳ καὶ ἐν Ἐφέσῳ τὴν σύνοδον ποιησαμένων, συντίθεσθαι, καὶ ὑπογράφειν ταῖς ἑρμηνείαις αὐτῶν ὁμολόγει· εἰ δέ που τύχοι τι παρ' αὐτῶν ἔν τισι λέξεσι ἢ διασφαλθὲν, ἢ διαπλανηθὲν, τοῦτο μήτε διαβάλλειν, μηδὲ καταδέχεσθαι. μόνας δὲ τὰς γραφὰς ἐρευνᾷν, ὡς βεβαιοτέρας οὔσας τῆς τῶν πατέρων ἐκθέσεως κ. τ. λ. Den letzten Satz gibt die lateinische Uebersetzung durch: solas autem scripturas inquirere. *sicut* patrum expositionibus firmiores, was keinen Sinn gibt; es muß heißen: utpote quae patrum interpretatione firmiores essent; d. h. hier als die kirchlich ausgesprochenen Dogmen, als die Erklärung der Kirche.

Arianer an, Was durch die Kirche den Gnostikern gegenüber festgehalten ward; aber wie es dabei zuging, faßt er nicht ins Auge, und will nicht erwägen, daß die Kirche gar nicht die zwischen ihm und ihr unbestrittenen Dogmen aufzuweisen und bis auf seine Zeit gerettet hätte, wenn sie nach den formellen Principien verfahren wäre, welche er ihr zumuthet und auf welche er sich stützt. Der Pelagianer und Nestorianer umfaßt mit dem zweifellosesten Glauben auch die Entscheidungen der Kirche gegen die Arianer; sobald aber die Reihe an ihn kömmt, ist er wie verblüfft, und so gedankenlos, einen eigenthümlich = christlichen Stoff ohne die eigenthümlich=kirchliche Form gewinnen zu wollen, ohne jene Form also, durch deren Vernachlässigung eben jene Parteien, von denen er sich selbst von Herzen abwendete, zu ihren Glaubenssätzen gelangt waren. Nicht anders verhält es sich auch mit Luther und Calvin: Was gegen die Verirrungen der Gnostiker, Paulicianer, Arianer, Pelagianer, Nestorianer, Monophysiten u. s. w. als christliche Lehre ausgeschieden wurde, erkannten sie mit der verehrungswürdigsten Glaubensfestigkeit und Glaubensinnigkeit an: als sie aber ihre Sätze vom Verhältnisse zwischen Glauben und Wirken, zwischen Freiheit und Gnade, und wie sie immer heißen mögen, aufzustellen beliebten, traten sie der Form nach ganz in die Fußtapfen Derer, die sie verwünschlen, und wenn sie sich irgend ihrer bemächtigen konnten, sogar verbrannten[1]).

1) Merkwürdig ist *Mart. Chemnit.* Exam. Concil. Trident. P. I. p. 118. und weiter unten noch öfter; er sagt, Irenäus und Tertullian, die sich auf die Tradition beriefen, wollten nur zeigen, daß die Tradition mit der Schrift übereinstimme. Non video, si integra disputatio consideretur, quomodo alia inde possit erui sententia, quam quod ostendat consensum traditionis apostolicae cum scriptura, ita ut eadem sit doctrina, quam scriptura tradit, et quam primitiva ecclesia ex Apostolorum traditione acceperat. p. 221. Et omnia sunt sacris scripturis consona, quae nos et recipimus et profitemur. Daher zieht er denn auch den Schluß, daß die Zeugnisse für die Tradition aus dem zweiten, dritten und vierten Jahrhundert gar nicht gegen die Protestanten gebraucht werden könnten, weil ja diese Alles annähmen, was dort gegen die Häretiker durch die Tradition festgesetzt worden sei. Chemnitz versetzte sich aber

Hienach lautet der Grundsatz der Katholiken: Du wirst dich der vollen und ungetheilten christlichen Religion nur in Verbindung mit ihrer wesentlichen Form, welche da ist die Kirche, bemächtigen. Schaue die Schrift im kirchlichen Geiste an, und sie wirft ein Bild, das ihr vollkommen gleicht, in dich; betrachte Christum in und mit seiner Schöpfung, der Kirche, der allein zureichenden, ihn vertretenden Auctorität, und du prägst ihn dir wahrhaft ein. Sollte nun auch, um diesen Grundsatz zu verhöhnen, gesagt werden: „er sei gleichbedeutend damit: schaue die Schrift durch die Brille der Kirche an," laß dich nicht stören, es ist besser, du betrachtest das Gestirn mit bewaffnetem Auge, als daß es deiner stumpfen Sehekraft entgehe, und dir in Nebel und Nacht verhüllt bleibe. Einer Brille wirst du dich übrigens immerhin bedienen müssen; aber nimm dich in Acht, daß du sie dir nicht von dem nächsten besten Glasschleifer zurechtrichten und auf die Nase setzen lassest.

§. 40.

Formeller Unterschied zwischen der Schrift- und Kirchenlehre.

Wenn wir bisher ausgeführt haben, daß den Grundsätzen der Katholiken zufolge die Schriftlehre mit der Kirchenlehre Eine und

---

nicht auf den rechten Standpunct; er mußte erwägen, daß, wenn sich die Katholiken auf Tertullian und andere in vorliegender Beziehung berufen, es ihnen nicht um einen bestimmten Inhalt, sondern um das Traditionsprincip zu thun sei. Chemnitz ist freilich mit den Katholiken den Gnostikern gegenüber in der Lehre größtentheils einverstanden, aber was die Tradition in formeller Beziehung betrifft, steht er ganz auf der Seite der letzteren. Chemnitz mußte aus den Schriften des Irenäus und Tertullian entnehmen, daß die einfachsten christlichen Grundlehren nicht einmal durch die Schrift festgehalten werden konnten. — Dann geht er weiter p. 128. Veteres damnaverunt Samosatenum et deinde Arium. Judex erat verbum Dei i. e. testimonia ex Evangelio .... quae convincunt non calumniose judicantem. Gewiß, und doch waren die Richter in Nicäa nicht im Stande, die Arianer zu überzeugen aus der heiligen Schrift, eben weil diese die calumniose judicantes waren.

dieselbe sei, indem die Kirche eben die Schrift zu erklären habe, und in dieser Erklärung nicht irren könne, so bezieht sich diese Einheit nur auf das Wesen, nicht auf die Form. Was diese betrifft, so findet vielmehr eine mit dem Wesen und dem Zweck der Kirche selbst gegebene Verschiedenheit statt, so zwar, daß, wenn das Göttliche durch menschliche Organe sich erhalten und fortpflanzen sollte, die eben genannte Verschiedenheit schlechthin nicht zu vermeiden war, wie aus folgender Darstellung hervorgehen wird. Der Action des Heilandes in Verkündigung seines Wortes kam die der Apostel entgegen, und das Wort wurde sofort in ihnen zum Glauben, zum menschlichen Besitze, und war nach seiner Himmelfahrt für die Welt in keiner andern Weise mehr als in eben diesem Glauben der Jünger des Herrn vorhanden, deren Kern er darum auch in Petrus den Felsen nannte, auf welchen seine Kirche dergestalt gebaut werden sollte, daß die Höllenmächte selbst Nichts gegen sie vermögen würden. Nachdem nun aber das göttliche Wort menschlicher Glaube geworden war, mußte es auch in alle rein menschlichen Schicksale eingehen. Es mußte fortwährend von den menschlichen Geisteskräften auf- und mit denselben angenommen werden; das Bewahren und Wiedergeben desselben war gleichfalls an menschliche Weise gebunden. Selbst bei den Evangelisten, welche doch nur erzählen wollten, was Christus gesprochen, gewirkt und gelitten hatte, erscheint das göttliche Wort dem genannten Gesetze unterworfen, und spricht sich Dies in der Wahl und Anordnung des Stoffes, so wie in dem besonderen Plane, den ein Jeder sich vorsetzte, und in der gesammten Auffassungs- und Behandlungsweise seiner Aufgabe aus. Noch weit mehr wurde aber schon das göttliche Wort diesem Gesetze unterthan, als und während die Apostel ihre Sendung, den göttlichen Auftrag, den sie erhalten hatten, vollzogen; denn mannichfaltige Streitfragen erhoben sich, deren Beantwortung nicht umgangen werden konnte, eben darum die menschliche Ueberlegung in Anspruch nahm, und die Bildung von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen erheischte, was Alles nicht ohne die Vernunft und den Verstand zu beschäftigen möglich ist. Wie es die Anwendung solcher Thätigkeiten des menschlichen Geistes auf den

vom Herrn empfangenen Stoff nothwendig mit sich brachte: das göttliche Wort wurde einerseits zergliedert, andererseits aber auch schon auf gewisse Hauptpunkte zurückgebracht, und das Mannichfaltige in seinem gegenseitigen Zusammenhange angeschaut und in eine höhere Einheit aufgelöst, wodurch eben auch für den menschlichen Geist mehr Klarheit und Bestimmtheit errungen wurde; denn alles von Aussen Angebotene, was wahrhaft sein Eigenthum werden, und worin er sich vollkommen zurechtfinden soll, muß vorerst von ihm selbst nacherzeugt worden sein. Zugleich stellte sich nun das Ursprüngliche, indem es der menschliche Geist wiederholt verarbeitet hatte, in einer vielfach veränderten Gestalt dar; es blieb immerhin noch das Ursprüngliche und doch auch nicht: es war sich selbst gleich dem Wesen nach, von sich verschieden rücksichtlich der Form. Wir mögen bei diesem Entwickelungsprocesse des göttlichen Wortes während der apostolischen Zeit die göttliche Leitung der Jünger Christi noch so hoch ansetzen und noch so weit ausdehnen, ohne den Menschen, ohne die eigenthümlich menschliche Thätigkeit ging er wohl gewiß nicht vor sich. Wie im christlichen Werke Freiheit und Gnade sich durchdringen, und eine und dieselbe ungetheilte Handlung göttlich und menschlich zugleich ist, so finden wir es auch hier wieder.

Anders konnte es nie werden, auch nach dem Tode der Apostel nicht, auch nachdem die Evangelien geschrieben waren, und die Briefe, und was wir sonst noch zum neutestamentlichen Kanon zählen, in den Händen der Gläubigen sich befanden. Indem die Kirche die ursprüngliche Glaubenslehre in der eben entwickelten Weise Entstellungen gegenüber erklärt und sicherstellt, geht nothwendig auch der apostolische Ausdruck in einen anderen über, welcher gerade am geeignetsten ist, den bestimmten, zeitlichen Irrthum recht kenntlich darzustellen und zugleich abzuweisen. So wenig die Apostel selbst die Form, in welcher der Heiland die göttliche Lehre vortrug, in der Entfaltung ihrer Polemik beibehalten konnten, eben so wenig kann es also auch die Kirche. Wird die evangelische Lehre durch ein bestimmtes theologisches System und die demselben eigenthümliche Terminologie angegriffen, so mögen die falschen Begriffe in keiner Weise auch nur bestimmt,

klar, deutlich und gemeinverständlich als solche abgelehnt werden, wenn nicht die Kirche die Form des Irrthums berücksichtigt, und ihre These in einer Gestalt vorträgt, welche eben durch das Gewand, in welches sich die Antithese gehüllt hatte, bedingt, und allen Zeitgenossen verständlich ist. Die Entstehung der nicänischen Formel gibt hierüber den besten Aufschluß. Diese Form ist das Menschliche, Zeitliche, an sich Vergängliche, und könnte wohl gegen hundert andere ausgetauscht werden. So überbringt demnach die Tradition das Ursprüngliche den späteren Geschlechtern oft in anderer Form, weil dasselbe Menschen zur Bewahrung anvertraut wurde, die sich nach den Umständen, in welchen sie sich befinden, benehmen müssen.

Gleichwie uns endlich die Heilswahrheiten in den apostolischen Schriften schon in größerer Klarheit, in ihrem organischen Zusammenhange unter sich u. s. w. zur Anschauung kommen, so kommt uns auch in der Kirchenlehre die Schriftlehre in stets fortschreitendem Verhältnisse entgegen. So geistlos es demnach ist, einen anderen als formellen Unterschied zwischen der Lehre Jesu und der der Apostel zu finden, ebenso gedankenlos ist es, wenn zwischen der spätern und ursprünglichen Tradition ein anderer Gegensatz erkannt wird. Der Tadel dieses formellen Gegensatzes beruht aber darauf, daß nicht klar eingesehen wird, daß Christus Gottmensch war und auf eine gottmenschliche Weise fortwirken wollte. Uebrigens erscheint das immer tiefere Eindringen des menschlichen Geistes in die göttlichen Offenbarungen in Christo Jesu durch den Kampf irrthümlicher Ansichten gegen die christliche Wahrheit bedingt. Dem unerleuchteten Gesetzeseifer der Judenchristen verdanken wir die Darstellungen Pauli vom Glauben und der Kraft des Evangeliums; den Spaltungen in Korinth seine Auseinanderlegung der Grundsätze über die Kirche. Aus den manichäisch-gnostischen Verirrungen ging die schärfere Einsicht in den Alles Seins beraubten und ihm entgegengesetzten Charakter des Bösen, und das reifere Verständniß des Werthes der ursprünglichen Schöpfung Gottes (der Natur und Freiheit) und ihres Verhältnisses zur neuen Schöpfung in Christo Jesu hervor; dem pelagianischen Streite entwuchs die völlig bewußte Anerken-

nung der menschlichen Schwäche auf dem Gebiete des wahrhaft Guten, und so ging es fort bis auf unsere Tage. Es wäre eben so lächerlich von Seite der Katholiken, wenn sie läugnen, als eine ganz unverständige Ruhmrednerei von Seiten der Protestanten, wenn sie sich Etwas darauf zugutethun wollten, daß die Katholiken im Streite mit ihnen Vieles gewonnen haben. Am Falle der Protestanten mußten sich jene erheben, und aus dem Dunkel, welches den Geist der Reformatoren umfing, neues Licht auf die Wahrheit fallen; nicht anders, als es bei allen früheren Kirchenspaltungen der Fall war. Gewiß stehen wir in der christlichen Erkenntniß um eine Stufe höher, als die Zeit vor der Reformation, und alle in Frage gekommenen Dogmen erhielten eine Ausbildung und Begründung, deren Unterschied von der früheren durch eine nicht einmal angestrengte und lange fortgesetzte Vergleichung neuerer theologischer Werke mit vortridentinischen Darstellungen schon klar in die Augen fällt.

Die Erscheinung, daß die tiefere Bewußtwerdung der ewig Einen und unveränderlichen christlichen Wahrheit an Streit und Kampf, an eine Geschichte geknüpft ist, hat eine zu große Bedeutung, als daß wir nicht noch einige Augenblicke bei ihr verweilen sollten. Sie erklärt die Nothwendigkeit einer sichtbar lebendigen Auctorität, die in jedem Kampfe die Wahrheit sicher erkennt, und vom Irrthümlichen ausscheidet; ausserdem hätten wir nur Schwankendes und Bestrittenes und zuletzt das Nichts selbst. Daher kömmt es, um Dies vorläufig zu bemerken, daß dort, wo die heil. Schrift ohne die Tradition und die Auctorität der Kirche als die einzige Quelle und Norm der Erkenntniß der evangelischen Heilsanstalt anerkannt wird, alle schärferen Entwickelungen und Fortbildungen des christlichen Dogma sehr gerne völlig ignorirt, auch wohl gar geradezu verkannt werden: nach dem genannten Grundsatze weiß man nämlich keinen Vernunftzweck mit der Geschichte der gläubigen Intelligenz in der christlichen Kirche zu verbinden, und bezeigt sich darum nothwendig ungehalten gegen Alles, was in ihr nach dieser Richtung vorgegangen ist. Oder, da man allen Muth und alle Hoffnung verliert, sich von dem Gewirre der Meinungen zu befreien, und aus dem

finstern Chaos derselben heiteres, sicheres Licht hervorkeimen zu sehen, wird in der Verzweiflung wohl gar die ganze Masse von Zeitgebilden auf die Bibel übertragen, und von Dem, was ist, gesagt, daß es an sich nicht anders sein könne, mithin nothwendig so sei, und im Wesen des Christenthums gelegen. Man ahnet nicht, daß mit der Gefälligkeit, alle Verschiedenheiten von Ansichten anzuerkennen, die sich nur immer mit der Zeit allmählig an die heil. Schrift angeknüpft haben, ein zerstörender Grundsatz zur Lösung aller Räthsel der christlichen Geschichte aufgestellt werde, der Grundsatz: ihr Zweck sei, zu zeigen, daß die heil. Schrift, indem sie allen Sinn aufnehme, eben deshalb gar keinen habe. Alle Anklagen gegen die katholische Kirche vereinigen sich dann aber in der, daß sie so thöricht gewesen, einen Sinn, und eben darum nur Einen und einen bestimmten in ihr voraussetzen, dessen sich die Gläubigen immer klarer und deutlicher im Verlaufe der Geschichte bewußt werden müßten, während gerade umgekehrt die Widerlegung eines solchen, gleich nach dem Anfange der Kirche sichtbar werdenden Vorurtheils die eigentliche Aufgabe der christlichen Intelligenz in der Abfolge der Jahrhunderte gewesen sei.

§. 41.

Tradition im engeren Sinne. Kanon.

Von dem bisher entwickelten Begriff der Tradition ist ein anderer wohl zu unterscheiden, obgleich beide innig mit einander verbunden sind. Die Tradition haben wir bisher beschrieben als das kirchliche Bewußtsein, als das lebendige Glaubenswort, nach welchem das schriftliche auszulegen und zu verstehen sei. Die Erblehre enthält in diesem Sinne nichts Anderes, als die Schriftlehre; beide sind ihrem Inhalte nach Eins und Dasselbe. Ausserdem wird aber noch von der katholischen Kirche behauptet, daß ihr Manches von den Aposteln überliefert sei, was die heilige Schrift entweder gar nicht enthalte, oder höchstens andeute. Diese Behauptung der Kirche ist von der größten Wichtigkeit, und begreift theilweise die Grundlagen von Allem in sich[1]). Zu diesen

1) Zu der oben aus dem *Concil. Trid.* Sess. IV. c. 2. angeführten

mündlichen Traditionen gehört die Lehre vom Kanon und der Inspiration der heiligen Schriften selbst; denn in keinem Theile der Bibel sind die Bücher verzeichnet, welche zu ihr gehören, und wäre auch irgendwo in ihr ein solches Verzeichniß gegeben, so würde erst die Auctorität desselben in Frage gestellt sein. Deßgleichen erhalten wir das Zeugniß von der Inspiration der biblischen Schriften erst durch die Kirche. Von hieraus leuchtet die große Bedeutung der Lehre von der Auctorität der Kistrche er vollständig ein, und läßt uns begreifen, wie unendlich Vieles von derselben abhängt. Es dürfte kaum einen aufrichtigen Christen geben, der nicht die Erhaltung der Werke jener Apostel und einiger ihrer Schüler, die einen Beitrag zum Kanon geliefert haben, einem besondern Schutze der göttlichen Vorsehung beimißt; er kann aber bei Erwägung desselben von der katholischen Kirche gar nicht abstrahiren, und muß sich, selbst ungeachtet absichtlichen Widerstrebens, eingesehen, daß es die katholische Kirche war, deren sich der Heiland als des Mittels bediente, die Schriften für alle Zeiten zu retten, welche unter seinem besonderen Beistande waren niedergeschrieben worden. Jeder gelehrte Theologe weiß es, daß die Gnostiker mit der einen Classe der Antitrinitarier im zweiten und dritten Jahrhundert bald dieses und jenes Evangelium, bald die Apostelgeschichte, bald die Briefe der Apostel verwarfen, ja sogar unächte Evangelien und Apostelgeschichten beibrachten, und die ächten apostolischen Werke, die sie etwa beibehielten, auf das frevelhafteste verstümmelten; und er kann nicht umhin zu bekennen, daß eben die sichtbare Kirche, welche die genannten Häretiker ganz in derselben Weise bekämpften, wie es den Protestanten übich ist, die Kirche, von welcher jene gleich diesen nicht aufhören konnten zu wiederholen, daß sie die reine

---

Citation: Hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, bemerkt Pallavicini l. VI. c. VIII. n. 7. Duo per illam sanctionem intendit Synodus, alterum, palam facere, fidei catholicae fundamenta non modo esse divinas literas, quod recentes haeretici pertinaciter contendebant; sed non minus etiam traditiones, a quibus denique dependet, quidquid certi obtinemus de legitima ipsarum scripturarum auctoritate.

Lehre entstellt habe, daß sie sich als eine Geistestyrannin erweise, daß sich nichts Schlechteres als sie denken lasse, von Gott ausersehen und gewürdigt worden sei, das Kleinod der Christen zu bewahren! Welche Folgerungen lassen sich nicht hieraus ganz unmittelbar ableiten! Auf Luther selbst machte diese Thatsache, wie wir unten sehen werden, einen tiefen Eindruck und er stellte sie zuweilen in einer Verbindung von Gedanken dar, welche mit der sonstigen Stellung, die er gegen die katholische Kirche eingenommen hatte, schwer zu vereinigen sein dürfte.

Uebrigens findet in Bezug auf den Kanon der heiligen Schriften zwischen den Protestanten und den Katholiken einiger Unterschied statt. Anfänglich wollte es zwar den Anschein gewinnen, als entwickelten sich auch auf diesem Gebiete sehr bedeutende Gegensätze, als erneuere sich das Trauerspiel der ersten Jahrhunderte, in welchen nach Willkühr aus subjectivem dogmatischen Interesse bald diese, bald jene Bestandtheile der Bibel verworfen wurden. Es ist hinlänglich bekannt, und in den Berthold'schen und de Wette'schen Einleitungsschriften in die heiligen Bücher können die betreffenden Stellen aus Luther theilweise nachgelesen werden, daß dieser den Brief des Jakobus einen strohernen nannte, und nicht als eine apostolische Arbeit anzuerkennen geneigt war, von der Offenbarung Johannis nicht besser urtheilte, und von den drei ersten Evangelien zu sagen pflegte, daß in ihnen das Evangelium nicht zu finden sei, wogegen er dann das Evangelium Johannis, die Apostelgeschichte und die paulinischen Briefe besonders hervorhob. Der Widerspruch, in welchem die Lehre des heiligen Jakobus von dem Verhältnisse zwischen Glauben und Leben mit Luthers Darstellung desselben stand, war von unverkennbarem Einflusse hiebei: Luther zog die Verwerfung dieses köstlichen Stückes unseres hochheiligen Buches der Verbesserung seiner Ansichten vor, und wollte lieber die Aechtheit einer kanonischen Schrift, als die Wahrheit seiner Theorie bezweifeln. Gewiß, wären nicht auch in der sonst so dunkeln Apokalypse überaus klare Stellen zu lesen, wie diese: „selig sind die, die im Herrn entschlafen, ihre Werke folgen ihnen nach," Luther würde weniger Anstoß an diesem Buche genommen haben. Der auffallende Ausdruck, in den Evangelien sei das

Evangelium nicht enthalten, erklärt sich aus Dem, was oben über die Bedeutung des Wortes Evangelium nach der Meinung der alten Lutheraner gesagt worden ist. Indessen vermochten hierin Luthers Vorurtheile den gesunderen Sinn seiner Schüler nicht zu verdunkeln, und so geschah es, daß von ihnen, deßgleichen von den Reformirten, sämmtliche Bücher des neuen Testaments, wie von der katholischen Kirche, als kanonische angenommen wurden. In Betreff des alten Testamentes siegte jedoch die dogmatische Befangenheit, und jene Schriften, welche die Katholiken die deuterokanonischen nennen [1]), wurden allgemach ganz aus dem Kanon ausgemerzt, jedoch entschiedener von den Reformirten als den Lutheranern. Unter den neuern Protestanten hat es wenigstens Clausen nicht in Abrede gestellt, daß hier wirklich auch andere Rücksichten im Spiele waren, als historisch-kritische.

---

1) *Concil. Trid.* Sess. IV. decret. de can. script. wird das Verzeichniß der alttestamentlichen Schriften also gestellt: Sunt infrascripti: Testamenti veteris, quinque Moysis, id est Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium; Josue, Judicum, Ruth, quatuor Regum, duo Paralipomenon, Esdra primus et secundus, qui dicitur Nehemias, Tobias, Judith, Hester, Job, Psalterium Davidicum centum quinquaginta psalmorum, Parabolae, Ecclesiastes, Canticum canticorum, Sapientia, Ecclesiasticus, Isaias, Hieremias cum Baruch, Ezechiel, Daniel, duodecim prophetae minonores, id est, Osea, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Micheas, Naum, Abacuc, Sophonias, Aggaeus, Zacharias, Malachias, duo Machabaeorum primus et secundus.

Confess. Gall. l. c. p. 111 gibt folgendes vom alten Testament: Quinque libri Mosis nempe . . . Josue, Judices, Ruth. Samuelis l. 2. Regum l. 2. Chronicon. sive Paralip. l. 2. Esdrae l. I. Nehemias. Ester. Job. Psalmi. Proverbia. Ecclesiastes. Canticum Canticorum. Jeremias, cum Lament. Ezechiel. Daniel. Minores Prophetae 12 nempe. Es fehlen also: Tobias, Judith, Baruch, Sapientia, Ecclesiasticus, Machabaeorum primus et secundus.

§. 42.

Ueber das Verhältniß der kirchlichen Auslegung der heiligen Schrift zur gelehrt-wissenschaftlichen. Patristische Auctorität und freie Forschung.

Nachdem nun der Begriff der dogmatischen Tradition[1]) und der kirchlichen Auslegung der heiligen Schrift vollständig entwickelt ist, muß, um den seltsamsten Mißverständnissen zu begegnen, auch noch von dem Verhältnisse der gelehrten Erklärung der biblischen Bücher zu der von der Kirche ausgehenden das Nothwendigste gesagt werden. Die Auslegung der Kirche beschäftigt sich schon gar nicht mit allen den Einzelheiten, welche die Aufmerksamkeit des wissenschaftlich verfahrenden Exegeten in Anspruch nehmen; sie hält es nicht für ihre Pflicht, und nimmt es darum auch nicht in den Umfang ihrer Rechte auf, z. B. zu bestimmen, wann, von Wem und zu welchem Zweck das Buch Hiob verfaßt worden sei; welche besondere Veranlassung Johannes zur Herausgabe seines Evangeliums gehabt habe, und der Apostel Paulus, einen Brief an die Römer zu richten, in welcher Zeitordnung sich die Briefe eben dieses Boten des Herrn folgen u. s. w.; sie erklärt ebenso wenig die einzelen Worte und Verse, den Zusammenhang derselben unter sich, oder die Verbindung, welche zwischen größeren Massen eines heiligen Buches stattfindet; auch die Antiquitäten im ganzen Umfange dieses Wortes fallen nicht in den Kreis ihrer Auslegung; mit einem Worte: ihre Erklärung erstreckt sich nur auf die Glaubens- und Sittenlehre. Dies über den Umfang ihrer Auslegung. Was aber die Art und Weise derselben betrifft, so erklärt sie nicht nach den Regeln und den bekannten Hülfsmitteln einer historisch-grammatischen Interpretation, durch welche der Einzele in den Sinn der heiligen Schrift wissenschaftlich einzudringen sich bemüht; vielmehr bezeichnet sie den Lehrinhalt derselben im Gesammtgeiste eben dieser heiligen Schrift. Die ältesten ökumenischen Synoden führten daher für ihre dogmatischen Beschlüsse nicht einmal bestimmte biblische Stellen an; und die katholischen

1) Von der disciplinären, liturgischen u. a. Arten der Tradition ist hier die Rede nicht.

Theologen lehren mit allgemeiner Uebereinstimmung und ganz aus dem Geiste der Kirche heraus, daß selbst die biblische Beweisführung eines für untrüglich gehaltenen Beschlusses nicht untrüglich sei, sondern eben nur das ausgesprochene Dogma selbst. Der tiefste Grund von diesem Verfahren der Kirche liegt in der unbestreitbaren Wahrheit, daß sie nicht erst durch die heilige Schrift gegründet wurde, sondern schon bestand, als die einzelen Theile derselben erschienen; die Gewißheit, die sie von der Wahrheit ihrer Sätze hat, ist eine unmittelbare, da sie ihr Dogma aus dem Munde Christi und der Apostel vernahm, und dasselbe ihrem Bewußtsein, oder, wie Irenäus sich ausdrückt, ihrem Herzen, durch die Kraft des göttlichen Geistes unauslöschlich eingeprägt ist. Müßte die Kirche erst durch eine gelehrte Untersuchung ihr Dogma gewinnen, so setzte sie sich mit sich selbst in den ungereimtesten Widerspruch und vernichtete sich; denn, indem die Kirche es wäre, die da untersuchen soll, würde sie als seiend vorausgesetzt, zugleich aber auch als nicht seiend, indem sie ihr eigentliches Seyn, Das, wodurch und worin sie lediglich ist, die göttliche Wahrheit erst gewinnen sollte. Sie würde sich selbst suchen, Was nur ein Wahnsinniger könnte; sie gliche Dem, der durch Forschung in den von ihm geschriebenen Papieren erst entdecken wollte, ob er wirklich existire! Der wesentliche Inhalt der heiligen Schrift ist in der Kirche ewig gegenwärtig, weil er ihr Herzensblut, ihr Odem, ihre Seele, ihr Alles ist. Sie besteht nur durch Christus, und sollte diesen erst ausfindig machen! Wer je auch nur mit einigem Ernst darüber nachgedacht hat, was es heißt, wenn Christus sagt: „ich bin bei euch bis ans Ende der Welt,“ wird die Anschauung der katholischen Kirche von sich selbst wenigstens begreifen.

Das Gesagte enthält nun aber auch die Bestimmungen über die Schranken und die Freiheiten des katholischen Gelehrten in der Erklärung der heiligen Schrift. Es versteht sich von selbst, daß hier nicht von der allgemein menschlichen Freiheit die Rede ist, durch welche ein Jeder auf die Gefahr seiner Seele hin, gleich den Juden und Heiden, die heiligen Bücher für das Werk von Betrügern oder Betrogenen, ein Gemisch von Wahrheit und Irrthum, von Weisheit und Thorheit halten, überhaupt ganz

nach Willkühr verstehen und auslegen kann; diese Freiheit besitzt der Katholik als Mensch gleich dem Protestanten, nur von jener Freiheit wird hier gesprochen, die der Katholik genießt, wenn er seine Eigenschaft als Katholik nicht aufgeben will; denn wenn er die genannte Ansicht von den heiligen Schriften gewinnen sollte, verzichtete er darauf, unserer Kirche anzugehören. Als Katholik hat er die freie Ueberzeugung, daß die Kirche eine göttliche, von einem höheren Bestande gehaltene Anstalt sei, welcher sie in alle Wahrheit führt, daß daher keine von ihr verworfene Lehre in der Schrift enthalten sei, daß das kirchliche Dogma vielmehr durchaus mit dieser übereinstimme, wenn auch manche Einzelheit nicht wörtlich in ihr vorgetragen werde. Hienach ist er überzeugt, daß z. B. die heilige Schrift nicht lehre, Christus sei ein bloser Mensch, vielmehr ist es ihm gewiß, daß sie ihn zugleich als Gott darstelle: inwiefern er sich nun hiezu bekennt, steht es ihm nicht frei, sich auch zum Gegentheil zu bekennen, weil er sich selbst widersprechen würde, so wenig Derjenige, der sich entschlossen hat, keusch zu bleiben, unkeusch sein kann, ohne seinen Entschluß zu verletzen. Dieser Beschränkung, die Jedermann höchst wahrscheinlich für vernünftig halten wird, unterwirft nun auch die katholische Kirche ihre Genossen, und darum auch die gelehrten Schriftforscher; eine Kirche, welche einen Jeden ermächtigte, Was immer in der Schrift zu finden ohne irgend einen Fund für unkirchlich zu erklären, spräche von sich aus, daß sie gar Nichts glaubte, und gar keines Inhaltes sich erfreute, denn der blose Besitz der Bibel macht noch keine Kirche, so wenig Jemand durch den Besitz der wirklichen Anlage schon wirklich vernünftig ist. Eine solche Kirche stellte in der That als moralische Person den berührten Widerspruch dar, welchen eine physische nicht in sich aufnehmen könnte. Das Individuum vermag keineswegs in derselben Zeit einen bestimmten Lehrsatz zu glauben und nicht zu glauben; wenn aber eine Kirche, die aus einem Vereine von vielen Individuen besteht, einem jeden Anhänger, als solchem, gestattete, nach Gutbefinden einen Glaubenssatz anzunehmen oder zu verwerfen, so enthielte sie in sich jenen Widerspruch, und wäre das für die entgegengesetztesten Ansichten indifferente glaubensleere

Unding, das man unsertwegen mit den schönsten Prädicaten beehren darf, aber nur nicht Kirche nennen soll. Die Kirche soll für das Reich Gottes erziehen, welches auf bestimmten Thatsachen und Wahrheiten beruht, die ewig unveränderlich sind; eine Kirche also, die keine solche unveränderliche Positionen kennt, gleicht einem Lehrer, der nicht wüßte, Was er lehren soll; die Kirche soll Christum in der Menschheit ausprägen: dieser ist aber nicht bald ja, bald nein, sondern ewig derselbe: das vom Himmel herabgekommene Wort soll sie in die Herzen der Menschen hineinsprechen: dieses ist aber kein leerer, unbestimmter Schall, aus dem gemacht werden kann, Was man nur immer will.

Daß hienach die Grundsätze der katholischen Kirche mit der Idee einer positiven Kirche übereinstimmen, und die Forderung, die sie an die Ihrigen stellt, die Glaubens- und Sittenlehre nämlich, die sie als biblich anerkennen, auch in der Bibel, wenn sie dieselbe wissenschaftlich erklären, wieder zu finden, sich von selbst verstehe, dürfte einleuchtend geworden sein. Im Uebrigen bekennt sich Niemand, der sich an die katholische Kirche anschließt, zu irgend etwas Anderem, als zu ihrer Glaubens- und Sittenlehre; da sie nun nur in dieser Beziehung den Sinn der heiligen Schrift ausspricht, und zwar nur ganz im Allgemeinen, so ist auch der gelehrte Exegete durch sein kirchliches Bekenntniß zu nichts Weiterem verbunden, und es bleibt ihm ein weites Feld eröffnet, auf welchem er sein Talent, seine exegetische Kunst, seine philologischen und antiquarischen Kenntnisse erproben und für die Fortbildung der Wissenschaft nützlich verwenden kann.

Wenn wir aber an den Beschluß von Trient erinnert werden, der den Katholiken anweist, nach dem einstimmigen Zeugnisse der heiligen Väter die Schrift zu erklären[1]), wie können wir dem Vorwurf entgehen, daß eine durchweg geheiligte Exegese schon seit Jahrhunderten bestehe und darum an ein fortschreitendes Verständniß der heiligen Schrift gar nicht zu denken sei? Ehe wir

---

1) *Conc. Trid.* Sess. IV. decret. de edit. et usu sacror. libror. . . . Ut nemo . . . contra unanimem consensum Patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat.

über diesen Gegenstand die katholische Betrachtungsweise vorlegen, dürfte es zweckmäßig sein, zuvor die kirchlichen Grundsätze über das Verhältniß der patristischen Auctorität zur wissenschaftlichen Forschung überhaupt in möglichster Kürze mitzutheilen. Wer sich bemüht, die Schriften der heiligen Väter zu studieren, wird ohne besondern Scharfsinn die Entdeckung machen, daß sie sich bei aller Uebereinstimmung im kirchlichen Dogma mit der reichsten Mannichfaltigkeit über die christliche Glaubens- und Sittenlehre verbreiten; in der Art und Weise, in welcher sie sich das Eine Evangelium aneignen, die Wahrheit desselben nach Aussen beweisen, nach Innen entwickeln, über dasselbe philosophiren und reflectiren, prägt sich die Individualität eines Jeden aufs Sprechendste aus; der Eine erfreut sich eines tieferen, der Andere eines schärferen und klareren Blickes, der Eine wuchert mit diesem, der Andere mit jenem Pfunde. Während sich nun alle Katholiken zu demselben Dogma, wie die Kirchenväter, freudig bekennen, hat das Individuelle, das rein Menschliche der letzteren nur so viel Werth für sie, als es Gründe für sich darbietet, oder als eine besondere Wahlverwandtschaft zwischen einem Vater der Kirche und einem später lebenden Katholiken stattfindet. Diese Grundsätze wurden durch alle Zeiten der Kirche hindurch ausgesprochen, und in Anwendung gebracht; es gelang nie einem Kirchenvater, selbst dem angesehensten nicht, seine besondern Meinungen der Kirche aufzudringen; wie Dies ganz vorzüglich Augustinus beweist. Welcher Schriftsteller erwarb sich je eine größere Auctorität, als er? Gleichwohl wurde seine Theorie von der Erbsünde und der Gnade nicht Kirchenlehre, und gerade darin zeigt er sich als einen wahren Katholiken, daß er uns selbst die Erlaubniß gab, seine besonderen Meinungen zu prüfen, und nur das Gute zu behalten[1]).

---

1) *August.* contra Faust. Manich. l. II. c. 5. Id genus literarum, *quae non praecipiendi auctoritate, sed proficiendi* exercitatione scribuntur a nobis, non cum credendi necessitate, sed cum judicandi libertate legendum est; cui tamen ne intercluderetur locus et adimeretur posteris ad quaestiones difficiles tractandas atque versandas *linguae ac styli saluberrimus labor*, distincta est a posterioribus libris excellentia canonicae auctoritatis V. et N. testamenti, quae

Uebrigens ist der Ausdruck „Lehre der Väter“ häufig auch gleichbedeutend mit „Tradition;“ in diesem Sinne werden sie als

---

apostolorum confirmata temporibus, per successiones episcoporum et propagationes ecclesiarum tanquam in sede quadam sublimiter constituta est, cui serviat omnis fidelis et pius intellectus. Ibi si quid velut absurdum noverit, non licet dicere, auctor hujus libri non tenuit veritatem: sed, aut codex mendosus est, aut interpres erravit, aut tu non intelligis. In opusculis autem posteriorum, quae libris innumerabilibus continentur, sed nullo modo illi sacratissimae canonicarum scripturarum excellentiae coaequantur, etiam in quibuscunque eorum invenitur eadem veritas, longe tamen est impar auctoritas. Itaque in eis, si qua forte propterea dissonare putantur a vero, quia non ut dicta sunt intelliguntur; tamen liberum ibi habet lector auditorve judicium, quo vel approbet quod placuerit, vel improbat quod offenderit. Et ideo cuncta ejusmodi, nisi vel certa ratione, vel ex illa canonica auctoritate defendantur, ut demonstretur sive omnino ita esse, sive fieri potuisse quod ibi disputatum est, vel narratum: si cui displicuerit, aut credere noluerit, non reprehenditur. In illa vero canonica eminentia ss. literarum, etiamsi unus propheta, seu apostolus, aut evangelista, aliquid in suis literis posuisse ipsa canonis confirmatione declaratur, non licet dubitare quod verum sit: alioquin nulla erit pagina, qua humanae imperitiae regatur infirmitas, et librorum saluberrima auctoritas aut contemta penitus aboletur, aut interminata confunditur. *Thomas Aquin.* Sum. tot. theol. P. I. Q. I. art. 8. Edit. Caj. Lugd. 1580. p. 10. Auctoritatibus canonicae scripturae utitur (sacra doctrina) proprie ex necessitate argumentando: auctoritatibus autem aliorum doctorum ecclesiae quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factae, qui canonicos libros scripsere, non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. Unde dicit Augustinus in epistola ad Hieronymum (es ist der XIX.): „Solis enim scripturarum libris, qui canonici appellantur, didici hunc honorem deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissime credam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quod ipsi ita senserunt vel scripserunt.“ Die Katholiken unterscheiden nämlich sehr wohl zwischen dem Zeugniße eines Kirchenvaters von dem allgemeinen Glauben seiner Zeit und der Philosophie oder theologischen Specu-

Repräsentanten der gläubigen Vorzeit, als Durchgangspuncte und Zeugen der Erblehre betrachtet, keineswegs inwiefern sie über tausend Dinge ihre besonderen Ansichten und Speculationen darlegen. Von diesem Gesichtspuncte aus, wo nicht sie sprechen, sondern der Glaube der allgemeinen Kirche durch sie sich kund gibt, haben sie allerdings eine bestimmende Auctorität; es ist jedoch nicht die ihrer Person, sondern der Tradition, durch welche sie selbst bestimmt wurden, und welche sie nur wiedergeben. In dieser Beziehung stimmen wir nothwendig mit ihnen überein, weil Eine Glaubenslehre durch die ganze Geschichte der Kirche vorhanden ist, und vorhanden sein soll. Wir wollen und können nichts Anderes glauben, als was unsere Väter auch geglaubt haben; aber ihre Besonderheiten mögen wir uns aneignen oder auch nicht. Die uns mit ihnen gemeinsame Wahrheit wurde ohnedies, wie bereits anderwärts gesagt worden ist, im Verlaufe der Zeit durch die schönsten geistigen Kräfte, die sich ihrer Vertheidigung ungetheilt widmeten, oft tiefer ergründet, in allseitigerer Beziehung und umfassenderem Zusammenhange angeschaut, so daß ein stetes Wachsthum in der christlichen Erkenntniß statt findet, und immer mehr und mehr die Geheimnisse Gottes sich erschließen. In sofern sind also die Kirchenväter für das subjective Eindringen in die an

---

lation desselben. In letzterer Beziehung gelten uns ihre Ansichten eben als Ansichten, und wenn Alle zusammenstimmten, könnte daraus kein Dogma gebildet werden. *Melchior Can.* loc. theol. l. VII. c. 3. bemerkt p. 425. Sanctorum auctoritas, sive paucorum sive plurium, cum ad eas facultates affertur, quae naturali lumine continentur, certa argumenta non suppeditat: sed tantum pollet, quantum ratio naturae consentanea persuaserit. P. 432. fährt er fort: Omnium etiam sanctorum auctoritas in eo genere quaestionum, quas ad fidem diximus minime pertinere, fidem quidem probabilem facit: certam non facit. Canus meint hier, wie aus der Entwickelung des Satzes erhellet, Untersuchungen, die sich auf die Glaubenslehre beziehen; p. 430. sagt er weiter: *Auctores canonici*, ut superni, coelestes, divini perpetuam stabilemque constantiam servant, reliqui vero scriptores sancti inferiores et humani sunt, deficiuntque interdum ac monstrum quandoque pariunt, praeter convenientem ordinem institutumque naturae.

sich unveränderliche Heilslehre durchaus nicht maaßgebend, und kein Stillstand ist durch sie geboten [1]).

Auf eine ähnliche Weise verhält es sich nun auch mit ihrer Schrifterklärung. Wir wüßten nicht, worin, mit Ausnahme der

1) *Vincent. Lerinens.* Commonitor. ed. Klüpfel. Vienn. 1809. c. XXVII. p. 199. drückt sich unvergleichlich gut und schön hierüber aus. Esto spiritualis tabernaculi Beseleel (Exod. XXXI. 2.), pretiosas divini dogmatis gemmas exsculpe, fideliter coapta, adorna sapienter, adjice splendorem, gratiam, venustatem. Intelligetur, te exponente, illustrius, quod ante obscurius credebatur. Per te posteritas intellectum gratuletur, quod ante vetustas non intellectum venerabatur. Eadem tamen, quae didicisti, doce: ut cum dicas nove, non dicas nova. c. XXVIII. Sed forsitan dicit aliquis: nullusne ergo in ecclesia Christi profectus? Habeatur plane et maximus. Nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui illud prohibere conetur? *Sed ita tamen, ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio. Si quidem ad profectum pertinet, ut in semet ipsa unaquaeque res* amplificetur, ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet, et multum vehementerque proficiat tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam totius ecclesiae aetatum ac saeculorum gradibus intelligentia, scientia, sapientia; sed in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia. c. XXIX. Imitetur animarum religio rationem corporum; quae licet annorum processu numeros suos evolvant et explicent, eadem tamen, quae erant, permanent. Multum interest inter pueritiae florem et senectutis maturitatem; sed iidem tamen ipsi fiunt senes, qui fuerant adolescentes; ut quamvis unius ejusdem hominis status habitusque mutetur, una tamen nihilominus eademque natura, una eademque persona sit etc. Diese Erklärung des Vincentius wurde durch die Manichäer veranlaßt, welche den Katholiken, wie wir aus Augustins Schriften de utilitate credendi, de vera religione, contra Faustum u. s. w. entnehmen, den alten, schon gnostischen Vorwurf machten, daß bei ihnen nur Glaubenstyrannei sei, kein selbstständiges Eindringen in der Lehre und kein Fortschritt der Erkenntniß. Wie wünschenswerth ist es, daß allenthalben so klare Begriffe von fortschreitender Entwickelung des christlichen Dogma gebildet werden möchten! Nun aber sollen wir es für einen **Fortschritt** in der **christlichen** Erkenntniß halten, wenn wir läugnen, daß Christus sei, wofür er sich selbst ausgegeben hat!

Erklärung sehr weniger classischer Stellen, eine allgemeine Uebereinstimmung derselben angetroffen würde, als darin, daß Alle dieselbe Glaubens- und Sittenlehre aus den heiligen Schriften entwickeln, jedoch ein jeder in seiner besondern Weise, so daß Diese als ausgezeichnete Schrifterklärer für alle Zeiten Muster sind, Andere sich nicht über das Mittelmäßige erheben, und noch Andere nur durch ihren guten Willen und ihre Liebe zum Heilande ehrwürdig sind. Wie in dieser Weise unter ihnen selbst Einer über den Anderen hervorragt, und durch exegetischen Tact, Feinheit und Scharfsinn, durch Geistesverwandtschaft mit dem zu erklärenden Schriftsteller, durch den Umfang der zur Auslegung mitgebrachten sprachlichen und geschichtlichen Bildung voransteht, so mag und wird Dies für alle Zeiten der Fall sein; aber dasselbe Dogma, dieselbe Moral werden Alle gleich den Kirchenvätern in der heiligen Schrift finden; jedoch wohl in anderer Art: wir werden Dasselbe, aber oft nicht auf dieselbe Weise, zu Tage fördern. Umfassendere Sprachkenntnisse und reichere Hilfsmittel jeder Art, die die neuere Zeit darbietet, setzen uns in den Stand, ohne im Mindesten von der einstimmigen Auslegung der Kirchenväter abzuweichen, doch Manches besser und gründlicher als sie zu erklären[1]). Die besseren katholischen Exegeten seit der Refor-

1) Der Cardinal Cajetan sagt im Eingange seiner Auslegung der Genesis: Non alligavit Deus expositionem scripturarum sacrarum priscorum doctorum sensibus, sed scripturae ipsi integrae, sub catholicae ecclesiae censura, alioquin spes nobis et posteris tolleretur exponendi scripturam sacram, nisi transferendo, ut ajunt, de libro in quinternum. Die Meinung des Cardinals geht dahin, durch eine Gesammtauslegung der heiligen Schrift könne keine dem katholischen Dogma, dem kirchlichen Bewußtsein, dem einstimmig durch die Väter bezeugten Glauben entgegengesetzte Lehre gewonnen werden, obwohl die Auslegung im Einzelnen eine von der der Väter verschiedene sein möge. Wenn z. B. von Gott gesagt wird, er habe den Pharao verstockt, er werde falsche Propheten erwecken, er habe den Esau gehaßt und den Jakob geliebt, ehe sie geboren waren, so wird kein katholischer Exegete hieraus gleich dem Calvin und Beza ableiten, daß die heiligen Schriften Gott als die Ursache des Bösen darstellen, und von ihm aussagen, er erschaffe

mation von Thomas de Vio, Contareni, Sadolet, Masius, Maldonato, Justinian, Estius, Cornelius a Lapide an, bis auf

---

einen Theil der Menschen zur Sünde, um ihn nachher verdammen zu können, da Dies dem Gesammtzeugniß der Väter, d. h. der steten Kirchenlehre widerspräche. Dagegen kann der katholische Exegete in der besonderen Art, jene Stellen aus dem biblischen Sprachgebrauch u. s. w. zu erklären, von allen Kirchenvätern, wenn Gründe vorliegen, abweichen. Melchior Canus war hiemit nicht ganz zufrieden, wahrscheinlich, weil er die Willkührlichkeiten, die nicht selten in Cajetans exegetischen Schriften angetroffen werden, aus obigem Grunde ableitete; denn was Canus S. 437. seiner schon angeführten Schrift sagt: Illud breviter dici potest, Cajetanum summis ecclesiae aedificatoribus parem esse potuisse, nisi . . . . ingenii dexteritate confisus literas demum sacras suo arbitratu exposuisset, felicissime quidem fere, sed in paucis quibusdam locis acutius sane multo, quam felicius, ist vollkommen wahr. Pallavicini nimmt dagegen Hist. Concil. Trident. l. VI. c. 18. n. 2. p. 221. den Cajetan in Schutz und zeigt, daß er dem Concilium von Trient nicht entgegengehandelt habe, daß vielmehr Canus nur die Grundsätze der Dominikaner, deren Orden er einverleibt war, von jedem Schriftsteller desselben angewendet wissen wolle. Equidem in primis affirmo, sagt Pallavicini, Cajetanum, quamvis a suis (auch Cajetan war Dominikaner) in hoc dicto licentiae nota reprehensum, nunquam protulisse sensa Tridentino decreto in hac parte adversantia. Secundo, concilium neque praescripsisse, neque coarctasse novis legibus rationem intelligendi Dei verbum; *sed declarasse illicitum et haereticum, quod suapte natura erat* hujusmodi, et prout semper habitum ac declaratum fuerat a patribus, a pontificibus, a conciliis . . . Prohibet quidem concilium, ne sacris literis aptetur interpretatio repugnans ss. patrum sententiae, idque in rebus tum fidei, tum morum; et Cajetanus, utut rem Canus intelligat, de his minime loquitur, neque unquam declarat, fas esse adversus communes ss. patrum sententias obviam ire, sed fas esse depromere scripturae expositionem prorsus novam, et ab omnibus eorum expositionibus diversam. Etenim quemadmodum ipsi discreparunt inter se in illius explicatione sententiae, adeoque singulae eorum explanationes per se ipsas dubitationi subjacent, ita, quantum conjicio, visum est Cajetano, posse cunctas simul dubitatione subjacere, et quamdam aliam esse veram, quae ipsis haud

unsere Tage herab, liefern für das Gesagte den Beweis, und die Untersuchungen der Schriften mehrerer Kritiker, des Richard Simon, Hug, Jahn, Feilmoser und Anderer werden eben nicht beweisen, daß die früheren Theologen den spätern Nichts zu thun übrig ließen, als ihre Werke aufs Neue herauszugeben. Sodann, worin liegt das Unwürdige, daß wir noch heute dieselben Wunder der göttlichen Weisheit und Barmherzigkeit in den heiligen Schriften verehren, wie unsere Väter vor vierzehn und achtzehn Jahrhunderten? Liegt das Unwürdige in der Kurzsichtigkeit unseres Verstandes, der nicht einzusehen vermag, daß so einfache Schriften, wie die heiligen Bücher, gerade in jener Zeit, in welcher sie herausgegeben, und in jenen Gemeinden, welchen sie gegeben wurden, ihrem wesentlichen Inhalte nach nicht sollten verstanden worden sein? Sollten wir also das Unwürdige darin finden, daß wir nicht begreifen können, wie ein Zeitalter, das der Verfassung der Bibel am nächsten war, etwa gar von ihrer wahren Auffassung sollte am entferntesten gewesen sein? Oder besteht es darin, daß wir die Annahme für wunderlich halten, die christliche Kirche sei in den Sinn ihrer heiligen Urkunden damals nicht eingedrungen, wo sie wahrhaft weltumschaffend wirkte, das Judenthum besiegte, das Heidenthum zerstörte, und alle Mächte der Finsterniß überwand? Daß wir uns also nicht zur Ueberzeugung erheben können, die Nacht sei durch die Finsterniß, und die Wahnbilder durch den Irrthum beseitigt worden? Oder liegt das Unwürdige in der Vorstellung, daß die heilige

---

in mentem venerit. Canus sagt indeß S. 457. selbst: Spes, inquiunt, nobis et posteris tollitur exponendi sacras literas, nisi transferendo de libro in quinternum. Minime vere gentium. Nam, ut illud praeteream, quod in sacris bibliis loci sunt multi, atque adeo libri integri, in quibus interpretum diligentiam ecclesia desiderat, in quibus proinde juniores possent et eruditionis et ingenii posteris ipsi quoque suis monimenta relinquere, in illis etiam, quae antiquorum sunt ingenio ac diligentia elaborata, nonnihil nos christiano populo, si volumus, praestare et quidem utilissime possumus. Possumus enim vetustis novitatem dare, obsoletis nitorem, obscuris lucem, fastiditis gratiam, dubiis fidem, omnibus naturam suam et naturae suae omnia.

Schrift unmöglich die Bestimmung erhalten haben könne, je nach Ablauf von fünfzehn Jahren, oder wohl gar unter der Hand eines jeden ihrer Erklärer einen wesentlich anderen Inhalt, als sonst, durch ein göttliches Wunder erst zu empfangen?

Da sich endlich, und Dies ist die Hauptsache, die katholische Kirche als diejenige Stiftung des Herrn anschaut, in welche seine Heilslehre und das Verständniß derselben durch den unmittelbaren Unterricht der Apostel und die Kraft des göttlichen Geistes übergegangen ist, so stimmt ihre Forderung, die Schrift, in welcher ja dieselbe Heilslehre unter Leitung desselben Geistes niedergelegt ist, nach ihrer Glaubensregel auszulegen, mit den Forderungen einer ächt historisch-grammatischen Interpretation vollkommen überein, und gerade die gelungenste Auslegung dieser Art müßte am treffendsten ihre Lehren wiedergeben. Von ihrem Standpuncte aus erscheint es ihr demnach ganz unverständlich, wie ihre Forderung mit den Gesetzen einer wahren und allein so zu nennenden Exegese nicht sollte vereinbar sein, oder vielmehr, wie der sonst tüchtige Ausleger, durch ihre Norm unterstützt, nicht gerade der ausgezeichnetste werden sollte. Die Protestanten dagegen gehen von dem Vorurtheil aus, daß einmal die Eigenthümlichkeiten der katholischen Kirche nicht schriftgemäß seien, und folglich ihr Auslegungsprincip ein äusserlich aufgezwungenes, darum willkührliches und unnatürliches genannt werden musse, ein Vorurtheil, das der Katholik eben auch nur als ein solches betrachtet, und als jeglichen festen Grund entbehrend abweist.

§. 43.

Die Hierarchie.

Noch bleibt uns über die Hierarchie das Nöthige zu sagen. Die Grundanschauung von der Kirche als einer göttlich-menschlichen Anstalt begegnet uns hier aufs Neue in einer sehr sprechenden Form. Hienach wird für das öffentliche Wirken in der Kirche, für die Verwaltung des Lehramtes und die Ausspendung der Sacramente vor allem ein göttlicher, innerer Beruf und eine höhere Befähigung erfordert. Da aber das göttliche und unsichtbare Wesen der Kirche an eine menschliche, sichtbare Form geknüpft ist,

so muß nothwendig der von oben gegebene Beruf unten zuerst erkannt, und dann anerkannt werden, und die himmlische Befähigung an eine in die Sinnenwelt fallende in der äusseren Kirche auszuführende Action gebunden erscheinen: das heißt, die Bevollmächtigung zum öffentlichen kirchlichen Wirken wird durch ein Sacrament ertheilt, eine äussere, durch Menschen nach Christi Auftrag zu vollziehende, Inneres und Göttliches theils andeutende theils vermittelnde Handlung[1]). Die Einführung in eine unsichtbare Kirche fordert nur eine geistige Taufe; die Erhaltung in derselben nur eine innere Speisung, man kann nicht sagen, mit dem Leibe Christi, weil „Leib" schon an einen äusseren Anfang der Kirche erinnert, sondern mit dem Logos Gottes. Eine unsichtbare Kirche bedarf nur eines innern, rein geistigen Opfers, und eines allgemeinen Priesterthums[2]). Anders verhält es sich mit einer sichtbaren Kirche; diese verlangt, daß die Feuer- und Geistestaufe zugleich eine Wassertaufe sei, und die Seelennahrung, die Christus gewährt, durch eine leibliche anschaulich werde. Auch ist mit ihrem Begriff ein äusseres Opfer nothwendig gegeben. Das

1) *Concil. Trident.* Sess. XXIII. cap. III. Cum scripturae testimonio, Apostolica traditione, et patrum unanimi consensu perspicuum sit, per sacram ordinationem, quae verbis et signis exterioribus perficitur, gratiam conferri; dubitare nemo debet, ordinem esse vere et proprie unum ex septem sanctae ecclesiae Sacramentis; inquit enim Apostolus: Admoneo te, ut resuscites gratiam, quae est in te, per impositionem manuum mearum.

2) Ganz vortrefflich ist cap. I. l. l. Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege extiterit. Cum igitur in novo testamento sanctum Eucharistiae sacrificium visibile ex domini institutione catholica ecclesia acceperit; fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum sacerdotium, in quod vetus translatum est. Hoc autem ab eodem domino Salvatore nostro institutum esse, atque Apostolis, eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam consecrandi, offerendi, et ministrandi corpus et sanguinem ejus, nec non et peccata dimittendi et retinendi, sacrae literae ostendunt, et ecclesiae catholicae traditio semper docuit. Daher bedarf es in einer unsichtbaren Kirche auch nur der unsichtbaren Sündenvergebung und der Beicht vor Gott, anders in der sichtbaren Kirche.

gleiche Verhältniß hat es nun auch mit der Priesterweihe; die innere und äußere Weihe gehören zusammen, die himmlische und irdische Salbung sind in Eins verbunden. Da der Kirche die Erhaltung der Lehre und Institutionen Christi anvertraut ist, so kann sie nicht einen Jeden, der da sagt, er sei innerlich zum Priester geweiht, sogleich auch schon als solchen verehren; vielmehr, gleichwie er zuvor in dem göttlichen Dogma der Kirche genau und streng unterrichtet und erzogen sein muß, um dasselbe weiter zu pflanzen, so erhält er auch durch dieselbe, durch ihre äussere Weihe die innere von Gott, d. h. er erhält durch die Händeauflegung des Bischofs den heiligen Geist. Die Sichtbarkeit und die damit verbundene Stetigkeit der Kirche erfordern hienach eine von Christus, dem Ausgangspuncte, beginnende, in ununterbrochener Reihenfolge fortdauernde kirchliche Ordination; so daß, gleichwie die Apostel vom Heilande gesendet wurden, auch sie hinwiederum Bischöfe einsetzten, diese sich abermal Nachfolger gaben und sofort bis auf unsere Tage. An dieser vom Heilande ausgegangenen und ununterbrochen fortgesetzten bischöflichen Reihenfolge wird vorzugsweise, als an einem äusseren Merkmale erkannt, welches die wahre von ihm gestiftete Kirche sei[1]).

---

1) Irenäus sagt den Irrlehrern seiner Zeit adv. haeres. l. III. c. 3. Hac ordinatione et successione, ea quae est ab apostolis in ecclesia traditio et veritatis praeconizatio pervenit usque ad nos. Et est plenissima haec ostensio, unam et eandem vivificatricem fidem esse, quae in ecclesia ab apostolis usque nunc sit conservata et tradita in veritate. l. IV. c. 43. Quapropter eis, qui in ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis, qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum patris acceperunt. Tertullian sagt gegen dieselben Häretiker: Edant ergo originem ecclesiarum suarum: evolvant ordinem Episcoporum suorum ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex Apostolis, vel apostolicis viris, qui tamen cum Apostolis perseveraverint, habuerit auctorem et antecessorem ... Hoc enim modo ecclesiae apostolicae sensus suos deferunt. Sicut Smyrnaeorum ecclesia habens Polycarpum ab Johanne conlocatum refert: sicut Romanorum Clementem

Der Episcopat (die Fortsetzung des Apostolates) wird hienach als eine göttliche Institution verehrt; deßgleichen nun auch, und eben deßhalb, der Einheitspunct und das Haupt des Episcopates, der Papst. Soll der Episcopat eine in sich geschlossene, wie innerlich, so auch äußerlich verbundene Einheit bilden, um alle Gläubigen zu einem wahren Gesammtleben, welches die katholische Kirche so dringend fordert, zu vereinigen, so bedarf er selbst einer Mitte, durch deren Dasein Alle zusammengehalten und fest verknüpft werden[1]). Welche unbeholfene, formlose, zu keiner Gesammtaction zu vereinigende Masse müßte nicht die über alle Reiche der Erde, über alle Welttheile verbreitete katholische Kirche sein, wenn sie kein Haupt hätte, keinen obersten Bischof, verehrt von Allen! Nothwendig müßte sie sich in eine unabsehbare Menge von haltungslosen Einzelkirchen zersplittern, wenn nicht ein starkes, mächtiges Band allesammt vereinigte, wenn nicht der Nachfolger des heiligen Petrus sie mit Festigkeit zusammenhielte. Hätte nicht die Gesammtkirche ein Haupt, eingesetzt von Christus, und hätte nicht dieses Haupt einen in anerkannten Rechten und Verpflichtungen sich offenbarenden Einfluß auf jeden ihrer Theile, so würden diese, sich selbst überlassen, bald einen einander entgegengesetzten, lediglich von örtlichen Verhältnissen bedingten Gang der Entwicklung nehmen, welcher eben deßhalb der Weg zur Auflösung des Ganzen selbst wäre. Niemand wird so beschränkten Geistes sein, daß er nicht leicht begreifen sollte, daß alsdann

---

a Petro ordinatum edit; proinde utique et caeterae exhibent. Confingant tale aliquid haeretici.

1) *Concilium Florentinum* und zwar in der definitio (dem Beschlusse, bei Harduin Acta Concil. Tom. IX. p. 423.): »Item definimus, sanctam apostolicam sedem et Romanum Pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum Pontificem Romanum successorem esse beati Petri principis Apostolorum, et verum Christi vicarium, totiusque ecclesiae caput et omnium christianorum patrem et doctorem existere; et ipsi in beato Petro pascendi, regendi et gubernandi universalem ecclesiam a domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse, quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur.

auch die ganze Auctorität der Kirche in Glaubenssachen verschwände, indem die einander selbst Entgegengesetzten nicht für Ein und Dasselbe zeugen könnten, vielmehr nur gegen sich selbst sprechen würden. Die ganze Anschauung, welche die katholische Kirche von sich selbst, als einer sichtbaren, die Stelle Christi vertretenden Anstalt hat, verlöre sich, oder wäre vielmehr gar nie entstanden ohne ein sichtbares Haupt. Mit einer sichtbaren Kirche ist ein sichtbares Haupt nothwendig gegeben. Um in einem besonderen Falle das Gesagte anschaulich zu machen, möge Folgendes dienen. Wenn die Universalkirche bei der Aufstellung der Bischöfe für ihre besonderen Kreise keinen entschiedenen Einfluß übte, also z. B. das Bestätigungsrecht nicht hätte, so würden unkirchliche Rücksichten unfehlbar Männer auf die bischöflichen Stühle bringen, welche den gemeinsamen Glauben in kurzer Zeit vielleicht geradezu zu zerstören wagten, oder doch untergehen ließen; Dasselbe würde erfolgen, wenn sich die Gesammtkirche des Absetzungsrechtes nicht erfreute, im Falle der Hirt einer Partikularkirche seinen wesentlichen Pflichten nicht genügte, oder denselben etwa gar widerspräche. Aber die Universalkirche, Was vermöchte sie, ohne Organ, und das Organ, wenn ihm Niemand zum Gehorsam verpflichtet wäre? Doch versteht sich von selbst, daß sich die Rechte desselben schlechterdings nur auf rein kirchliche Angelegenheiten erstrecken, und wenn es während des Verlaufs des Mittelalters anders war, so lag die Ursache dieser Erscheinung in besonderen Verhältnissen und Bedürfnissen der Zeit. Mit der Sichtbarkeit der Kirche, mit dem sichtbaren, geordneten und bestimmten Wechselverkehr der Gläubigen, mit der ihre Existenz bedingenden inneren Nothwendigkeit, Glieder Eines Leibs zu sein, war demnach auch ein sichtbares Haupt mit wesentlichen und unveräusserlichen Rechten gegeben. Zu seinen wesentlichen kirchlichen Rechten, deren Umfang bei den Kanonisten nachzuschlagen ist, erwarb sich der Papst je nach den verschiedenen Culturstufen ganzer Zeitalter und einzeler Völker sogenannte ausserwesentliche, mancherlei Verwandlungen zulassende Rechte, so daß seine Gewalt bald größer bald kleiner erscheint. Uebrigens sind bekanntlich, theils durch den Umschwung der Zeiten und kirchliche Uebelstände veranlaßt, theils durch den

innern, in Gegensätzen fortschreitenden Entwickelungsgang der Begriffe von selbst hervorgerufen, über das Verhältniß zwischen dem Papst und den Bischöfen zwei Systeme herrschend geworden, das Episcopal- und Papalsystem, von welchen dieses, ohne die göttliche Institution der Bischöfe zu verkennen, die Kraft der Mitte besonders hervorhob, jenes aber, ohne die göttliche Einsetzung des Primates zu leugnen, die Kraft vorzüglich nach der Peripherie zu lenken suchte[1]). Indem hienach ein jedes das Wesen des anderen als göttlich anerkannte, bildeten sie für das kirchliche Leben sehr wohlthätige Gegensätze, so daß durch ihre Gegeneinanderbewegung sowohl die eigenthümliche, freie Entwickelung der Theile bewahrt, als auch die Verbindung derselben zu einem untheilbaren und lebendigen Ganzen festgehalten wurde.

Die dogmatischen Bestimmungen des (mit der allgemeinen Mitte vereinigten) Episcopates sind untrüglich, denn er repräsentirt die allgemeine Kirche, und eine von ihm falsch aufgefaßte Glaubenslehre würde das Ganze dem Irrthume preisgeben. Ist darum die Anstalt, welche Christus zur Erhaltung und Erklärung seiner Wahrheit errichtet hat, in dieser ihrer Funktion keinem Irrthume unterworfen, so auch das Organ nicht, durch welches die Kirche sich ausspricht.

---

1) Die allgemeinsten Bestimmungen des Episkopalsystems enthalten die Synoden von Constanz (1414) und Basel (1431); sie sagen, der Papst sei einem allgemeinen, gesetzmäßig berufenen, die streitende Kirche repräsentirendem Concilium untergeordnet, eine Einseitigkeit, welche, folgerichtig durchgeführt, die Kirche mit Vernichtung bedrohte. Diese schroffe Ansicht kann als eine bereits verschollene betrachtet werden. Concil. Const. Sess. IV. bei Harduin l. l. Tom. VIII. p. 252. Ipsa Synodus in spiritu sancto congregata legitime generale concilium faciens, ecclesiam catholicam militantem repraesentans, potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cujuscunque status vel dignitatis, etiamsi papalis existat, obedire tenetur in his quae pertinent ad fidem et exstirpationem dicti schismatis, et reformationem generalem ecclesiae Dei in capite et in membris. In der V. Session wird dies wiederholt und Verwandtes hinzugefügt. Auch das Concil von Basel nahm in seiner II. Session Beides wörtlich auf; sieh Harduin l. l. p. 1121.

Die Metropoliten (Erzbischöfe) und Patriarchen sind, an sich nicht wesentliche, Mittelstufen zwischen den Bischöfen und dem Papste; doch ist ihr Dasein und der Umfang ihrer durch allgemeine Concilien festgesetzten Rechte zur Erhaltung einer engeren Verbindung, und zur näheren Beaufsichtigung der Thätigkeit der ihnen untergeordneten Bischöfe sehr nützlich geworden.

Die Priester (im engeren Sinne) sind eine Vervielfältigung des Bischofes, und indem sie sich als Gehülfen desselben anerkennen, verehren sie in ihm die sichtbare Quelle ihrer Amtsgewalt, ihr Haupt und ihren Mittelpunct. In dieser Weise ist Alles organisch unter sich verbunden und lebendig ineinandergefügt; und gleichwie der Baum, je tiefer und weiter seine Wurzeln sich in der Erde verbergen und einsenken, eine desto schönere Krone wohl in einander gereihter Aeste und Zweige treibt, deßgleichen auch die Gemeinde des Herrn: je tiefer die Gemeinschaft der Gläubigen mit ihm sich befestigt, und in ihm als dem fruchtbaren Grunde sich eingewurzelt hat, desto mächtiger und stärker stellt sie sich auch nach Aussen hin dar.

Was die übrigen nicht priesterlichen Weihen betrifft, so gibt es noch Diakonen, die von den Aposteln selbst eingesetzt, und zunächst, deren Stelle vertretend, mit Verwaltungsgeschäften beauftragt wurden, welche nicht an sich und unmittelbar mit dem apostolischen Berufe gegeben waren. Das Subdiakonat mit den vier sogenannten niedern Weihen übte einen bestimmten Kreis geringerer, aber doch unentbehrlicher Dienste aus, und bildeten alle zusammen, das Diakonat miteingeschlossen, ehedem eine praktische Schule, in welcher die Bildung für höhere Kirchendienste erworben, und die Prüfung der Fähigkeit für dieselben erstanden wurde. Denn unmittelbar aus dem Leben und durch dasselbe bildeten sich in der alten Kirche, wie die Gläubigen, so auch die Vorsteher derselben; indem die Glieder der niederen Ordnungen stets den Bischof oder Priester umgaben, und bei allen seinen Amtsverrichtungen gegenwärtig waren, nahmen sie den Geist, der ihn belebte, in sich auf, und befähigten sich, selbst einst seine Nachfolger zu werden. Sie stiegen aber nur langsam und stufenweise auf, und jede neue Weihe war nur die Belohnung für treu

geleistete Dienste und die Prüfungszeit für ein etwa noch größeres Vertrauen. Jetzt werden sie vom Subdiakonate abwärts größtentheils nur noch als alte Sitte beibehalten, da die Bildungsweise der neueren Zeiten einen wesentlich verschiedenen Charakter angenommen hat, und eine vorherrschend theoretische Richtung verfolgt, weßwegen denn auch jetzt die Dienste, welche die niederen Kleriker einst verrichteten, beinahe allenthalben von Laien, Meßner, Kirchner genannt, besorgt werden.

Lutherische Lehre von der Kirche.

§. 44.

Die heilige Schrift alleinige Quelle und Richterin in Glaubenssachen.

Es ist von uns ein großes Gewicht auf den Satz gelegt worden, daß eine positive Religion, wenn sie stets als eine bestimmende Auctorität wirken solle, fortwährend durch eine Auctorität den kommenden Geschlechtern vermittelt werden müsse. In der Anwendung dieser Wahrheit ist jedoch leicht eine Täuschung möglich; man könnte nämlich wähnen, daß die gewöhnliche Art, in welcher überhaupt ein historisches Faktum bezeugt wird, auch hier schlechthin genüge, daß also, wenn glaubwürdige Augen- und Ohrenzeugen über den Gottesgesandten schriftlich berichtet haben, ihre Aufsätze eben die ausreichende und bleibende Auctorität für alle Zeiten seien; nicht anders als wie Polybius und Livius unsere Erkenntnißquellen in Betreff des zweiten punischen Krieges sind, und Herodian in Ansehung der Heldenthaten des Kaisers Commodus; Matthäus, Markus, Lukas und Johannes seien also die immerwährende Auctorität für Diejenigen, welche Jesum Christum kennen lernen wollen, um sich ihm gläubig hinzugeben, womit denn auch der nothwendigen Forderung, daß die Auctorität Christi durch eine Auctorität vermittelt werde, Genüge geschehe.

Hiebei würden mehrere äusserst wichtige Umstände vollkommen übersehen. Die biblischen Historiker setzt der Christ in der That nicht in Allweg in eine Casse mit den übrigen Geschichtschreibern, und eben darum auch den Leser derselben nicht mit dem Leser

eines jeden anderen alten Geschichtsbuches. Wir halten es für nöthig, unter ganz besondern Bedingungen die evangelischen Berichterstatter ihre Erzählungen niederschreiben zu lassen, um von keinem Zweifel beunruhigt zu werden, ob sie wohl auch recht gehört, gesehen und begriffen haben; eben deßhalb hat man auch vom Anfang der christlichen Zeitrechnung an für nothwendig erachtet, unter ganz eigenthümlichen Bedingungen ihr rechtes Verständniß eintreten zu lassen, damit auch wir mit Entschiedenheit anzunehmen berechtigt wären, Was sie unverfälscht berichteten, ungetrübt aufgefaßt zu haben. Eben so wenig, ja aus einleuchtenden Gründen noch weniger mögen wir allein dem redlichen Willen und dem persönlichen Geschicke der evangelischen Briefsteller vertrauen, wenn es sich um die Grundlagen der Ueberzeugung handelt, daß sie sich in der Anwendung und weiteren Entwickelung des von und über Jesus Vernommenen nicht verirrt haben; aber gerade weil wir Dies nicht wollen und nicht wollen können, beruhigen wir uns auch hier bei den gewöhnlichen Mitteln nicht, die, um den Sinn eines Autors zu erheben, in Anwendung kommen. Dies Alles, weil hier ganz andere Bedürfnisse zu befriedigen sind, als durch das Studium eines römischen oder griechischen Classikers befriedigt werden, weil es sich um Dinge von weit höherer Bedeutung und ungleich wichtigerem Einflusse auf das Leben handelt, als dort, mit einem Worte: um Erkenntnisse, von welchen das Heil unsterblicher Seelen abhängt.

Uebersehen würde auch folgender Umstand, dessen Nichtbeachtung sehr folgenreich wäre. Wir haben zweierlei Quellen, aus welchen wir unsere Erkenntniß von Gott und den göttlichen Dingen schöpfen: die natürliche und übernatürliche Offenbarung; wir setzen um der Kürze des Ausdrucks willen einen Theil für das Ganze, und sagen: die Offenbarung Gottes in uns und die ausser uns in Christo Jesu. Die Offenbarung Gottes in uns ist zugleich das Organ, durch welches wir die äussere umfassen, und hat darum eine doppelte Function, einmal selbst das Zeugniß zu geben von Gott und unserem Verhältniß zu ihm, sodann das von Aussen kommende Zeugniß aufzunehmen. Somit sind wir an zwei sehr eigenthümlich von einander verschiedene Zeugen in Betreff

Eines und Desselben angewiesen, und die Hauptsache ist, daß der eine, der in uns, den Werth seiner Aussagen nicht überschätze, und gern anerkenne, daß seine Äusserungen im Verhältnisse der Unterordnung zu denen des anderen stehen, da sich im entgegengesetzten Falle gar nicht denken lasse, warum überhaupt neben ihm noch ein anderer Zeuge nothwendig sei. Gerade wie die historische Kritik die Eigenschaften der Zeugen bestimmt, und in jedem einzelen Falle zu erforschen verlangt, ob sie richtig wahrnehmen konnten, und ungetrübt wiedergeben wollten, Was sie vernommen haben, so muß auch unser innerer Zeuge gewürdigt werden. Allein der innere Zeuge ist in einem höchst einflußreichen Vortheile gegen den äussern: Organ zugleich für diesen, unterschiebt er schon während der Berichterstattung nur gar zu gerne seine eigenen inneren vermeintlichen Wahrnehmungen der Erzählung des ihm an die Seite gegebenen Gewährsmannes, und überredet sich, nur treu wiederzugeben, Was er von Außen her vernommen, während er nur sich selbst gehört hat, und confundirt in dieser Weise Alles.

Auch aus diesem ganz einfachen Grunde ergibt sich, daß die Bezeugung des Inhaltes einer äusseren Offenbarung durchaus nicht mit der Bezeugung irgend eines andern Factums unbedingt zusammengestellt, und behauptet werden dürfe, daß die schriftliche Aussage glaubwürdiger Augen- und Ohrenzeugen in dem einen, wie in dem andern Falle als Auctorität hinreiche. Was irgend ein Berichterstatter von den Begebenheiten im gewöhnlichen Menschenleben erzählt, können wir nur durch ihn und seines Gleichen erfahren; daß Carthago durch Scipio Aemilianus eingenommen wurde, ist uns nur durch die alten Historiker bekannt, und unser Inneres gibt uns nicht den leisesten Wink davon, daher auch keine Gefahr, hier unsere innere Stimme mit der Erzählung der Geschichtschreiber zu verwechseln. Die religiösen Wahrheiten dagegen werden doppelt bezeugt, und es ist alle Gefahr, daß das von Außen Dargebotene schon, während wir es nur zu unserer Kenntniß bringen, die Farbe unseres Inneren annehme, und eine mehr oder weniger große Verwandlung erleide. Daher ist der heiligen Schrift, der irrthumslosen, die lebendige Auctorität der Kirche

zur Seite gegeben, damit wir das göttliche Wort, wie es an sich ist, für uns erhalten. Zwischen zwei Personen ist ohnedies nur absolute Verständigung möglich, zwischen einer Person und einer Schrift dagegen überhaupt schon absoluter Mißverstand.

Hätten wir kein angebornes inneres Zeugniß von Gott, so daß wir von Natur ganz gott—los wären, dann ließe sich, wenn wir ihn alsdann nur noch überhaupt vernehmen könnten, schon eher erwarten, daß eine blose Schrift als Auctorität genügte: es wäre wenigstens keine Verwechselung des eigenen inneren, vielleicht trügenden Zeugnisses mit dem äusseren möglich, noch weniger könnte eine stillschweigende Bevorzugung stattfinden, wenn von Innen auch nicht die leiseste göttliche Stimme ertönte: es stünde nicht zu befürchten, sich anstatt Gott zu hören, da ja Alles im Menschen in der Richtung nach oben stumm wäre. Dies ist nun auch der Punct, wo Luthers Lehre von der Schrift und der Kirche mit seinen bisher entwickelten Verirrungen zusammenhängt. Durch seine Lehre von der Erbsünde war dafür gesorgt, daß Nichts im Menschen für Gott sich vernehmen ließ und ihn bezeugte; durch seine Lehre von der menschlichen Unfreiheit, und der Alleinthätigkeit Gottes im Werke des Heils, daß der göttliche Geist allein den Glauben im Menschen erzeugte; so wurde denn der Satz aufgestellt, daß die heilige Schrift allein die Quelle, die Norm und die Richterin in Glaubenssachen sei[1]). Während mithin die katholische Kirche, um den Menschen gegen Verirrungen in der Aufnahme der christlichen Wahrheit sicher zu stellen, und ihm die Sicherheit zu gewähren, daß er dieselbe besitze, sich als den genügenden, weil von Christus aufgestellten Bürgen darbietet, sucht Luther dasselbe dadurch zu erreichen, daß er nicht nur das Maaß des mitgetheilten göttlichen Geistes erhöhet, sondern alles menschliche Zuthun vernichtet, Gott allein thätig sein läßt; er sagt: der heilige Geist liest in der heiligen Schrift, nicht du.

1) Epitome comp. §. 1. p. 543. Credimus, confitemur et docemus, unicam regulam et normam, ex qua omnia dogmata, omnesque doctores judicare oporteat, nullam omnino aliam esse, quam prophetica et apostolica, tum veteris, tum novi testamenti scripta. *Solid. Declar.* forma dijudic. controv. §. 2. p. 605.

Indem hienach die Reformatoren die Zuziehung des Menschlichen im Heilswerke nicht nur nicht als nöthig, sondern als unmöglich darstellten, und dafür hielten, daß, wo dennoch menschliche Zudringlichkeit, dreiste genug, sich einen Eingang erzwinge, eine Mißgeburt unvermeidlich erzeugt würde, so bildete sich in ihnen die Vorstellung aus, daß, Wer sich nur unmittelbar an die heilige Schrift wende, auch ihren Inhalt unmittelbar in sich aufnehme. Sie verwarfen die vermittelnde, die Thätigkeit des Einzelen leitende Auctorität der Kirche, weil sie alles Menschliche vermeiden wollten, ohne zu befürchten, daß sich nun die Subjectivität des Gläubigen schrankenlos bewegen, und mit dem objectiv Gegebenen verwechseln könne, ja ohne zu befürchten, daß sich nur überhaupt etwas Menschliches einmischen werde, weil sie dasselbe in ihrer Einbildung verworfen hatten.

Diese Ansicht spricht sich oft auf die naivste Art aus, wovon besonders die so oft wiederholte Behauptung, daß die heilige Schrift die Richterin in Glaubenssachen sei, den Beweis liefert. Der Leser der heiligen Schrift wird mit dieser selbst unbedenklich verwechselt, und das unmittelbare Uebergehen ihres Inhaltes auf ihn ganz kindlich angenommen. Es ist etwas ganz Anderes zu sagen: „die heilige Schrift ist die Quelle der Heilslehre," und etwas Anderes: „sie ist die Richterin bei Bestimmung dessen, was Heilslehre ist;" das Letztere vermag sie so wenig zu sein, als das bürgerliche Gesetzbuch zugleich die richterliche Behörde vorstellen kann: nach ihm wird gerichtet, aber es richtet sich nicht selbst. Da aber Luther anfänglich von der Anwendung menschlicher Thätigkeit ganz hinwegsah, und alle seine Gedanken, Urtheile und Schlüsse in Bezug auf göttliche Dinge eben so sehr für Wirkungen ausschließender göttlicher Thätigkeiten hielt, als sein das Reich Gottes betreffendes Wollen, so schwammen die Vorstellungen von heiliger Schrift und Leser der heiligen Schrift ganz unterschiedlos in einander über, und der Satz kam zum Vorschein, sie sei die Richterin in Glaubensstreitigkeiten [1]). In zahlreichen Stellen der

1) Wir wissen freilich auch, daß der Satz, die heilige Schrift sei die Richterin in dogmatischen Streitigkeiten, ebensoviel bedeuten

Schriften der Reformatoren, wie z. B. in folgender Rede Zwingli's kehrt diese Verworrenheit wieder; indem er nämlich erklären will, welche Kirche nicht irren könne, und wie es komme, daß sie nicht irren könne, sagt er: „die Schafe Gottes folgen dem Worte Gottes allein, welches in keiner Weise täuschen kann; es ist demnach klar, welches die irrthumslose Kirche sei, jene nämlich, welche sich auf das Wort Gottes allein stützt[1])," wobei Derjenige, der sich an das untrügliche Wort Gottes allein hält, ohne alle Umstände auch als untrüglich aufgefaßt wird, als wäre es schlechthin Eins und Dasselbe, die irrthumslose Schrift lesen und sofort irrthumslos sein, als würde hiebei nicht ein äusserst wichtiges Mittelglied übersprungen. Umgekehrt folgte den Reformatoren schon daraus, daß die Katholiken im Irrthume seien, weil sie die heilige Schrift nach der kirchlichen Auctorität auslegten.

Daß wir aber keine willkührliche Verbindung zwischen der Art und Weise annehmen, in welcher der Mensch nach der Ansicht der Reformatoren in Bezug auf seine Gesinnung und seine Willensrichtung zu Gott bekehrt wird, und der Art und Weise, in welcher sich die religiösen Vorstellungen und Gedanken des Gläubigen bilden, zeigen unwidersprechlich zahlreiche Stellen bei Luther und Zwingli, wenn es auch der innere Zusammenhang dieser Lehren nicht an sich schon mit sich brächte. Luther sagt ausdrücklich in seiner Schrift an die Böhmen von der Einsetzung der Kirchendie-

---

sollte, als: die heilige Schrift erklärt sich selbst am Besten; Context, Parallelstellen u. s. w. beseitigen die Dunkelheiten und schlichten den Zwist. Dies erschöpft aber die Ansicht der ersten Reformatoren bei weitem nicht, und ist abstract festgehalten historisch ganz falsch.

1) *Zwingl.* de vera et fals. relig. comment. Opp. Tom. II. fol. 192. Haec tandem sola est ecclesia labi et errare nescia, quae solam Dei pastoris vocem audit, nam haec sola ex Deo est. Qui enim ex Deo est, verbum Dei audit; et rursus, vos non auditis, qui ex Deo non estis. Ergo qui audiunt, Dei oves sunt, Dei ecclesia sunt, errare nequeunt: nam solum Dei verbum sequuntur, quod fallere nulla ratione potest. — Habes jam, quaenam sit ecclesia, quae errare nequeat, ea nimirum sola, quae solo Deo verbo nititur.

ner [1]), der Gläubige sei der freieste Richter aller seiner Lehrer, indem er inwendig von Gott allein belehrt werde. Trefflich erläutert hier Zwingli seinen Genossen in Wittenberg, und wir werden ihn um so unbedenklicher als Zeugen für Luthers ursprüngliche Ansicht aufrufen dürfen, als er sich nirgends als einen productiven Geist erweist, vielleicht in allen seinen Schriften keinen ihm eigenthümlichen, fruchtbaren Gedanken niedergelegt hat und beinahe allenthalten nur Luthers Meinungen auf die Spitze treibt, wenn gleich er oft auf eine ganz lächerliche Weise Ansprüche auf Ursprünglichkeit macht. Zwingli vergleicht das Schriftwort ohne Anstand mit dem Worte Gottes, durch welches Alles aus Nichts geschaffen wurde, mit jenem Worte, in Kraft dessen das Licht entstand, als Gott sprach: es werde Licht [2]). Um die Wirkungsweise des göttlichen Wortes zu erläutern, beruft er sich ferner auf das innere Wort, welches an die alttestamentlichen Propheten erging, und, obschon es das Unerwartetste verlangte, das Wunderbarste verhieß, ohne Reflexion, ohne alle menschliche Geistesthätigkeit, Die, an welche es gerichtet war, ergriffen und sich unterthan gemacht habe [3]). Wahres mit Falschem vermischend, und dieses aus jenem folgernd, schließt er, daß also kein Mensch den andern unterrichten könne, indem Christus sage, Niemand komme zu ihm, es sei denn der Vater ziehe ihn an. Daß kein Mensch den Glauben in einem anderen erzeugen könne, daß Niemand ohne den inneren Zug des Vaters,

---

1) *Luther.* de instit. minist. eccles. Opp. Tom. II. fol. 584. His et similibus multis locis, tum evangelii, tum totius scripturae, quibus admonemur, ne falsis doctoribus credamus, quid aliud docemur, quam ut nostrae propriae quisquis pro se salutis rationem habens, certus sit, quid credat et sequatur, ac judex liberrimus sit omnium, qui docent, *intus a Deo solo doctus?* Andere Stellen unten.

2) *Zwingl.* de certitud. et clarit. verbi Dei c. II. Opp. Tom. I. fol. 165. Tanta verbi Dei certitudo et veritas, tanta etiam ejusdem virtus et potentia, ut quaecunque velit mox juxta nutum illius eveniant. Dixit et facta, mandavit et creata sunt . . . Dixit Deus, fiat lux, et facta est lux. Ecce quanta sit verbi virtus etc.

3) L. c. c. III. p. 168 seq.

ohne die geheimnißvolle Aufschließung unseren inneren Sinnes durch den heiligen Geist zu glauben vermöge, ist allerdings ganz gewiß; die Ansicht aber, daß deßhalb die menschliche Beihilfe unnöthig sei, beruht auf demselben falschen Schlusse, den die Reformatoren machten, als sie die Willensbekehrung als ausschließende Gottesthat darstellten [1]). Hier erklärt sich übrigens die Erscheinung vollständig, daß die Reformatoren ursprünglich so entschiedene Gegner aller Philosophie und Speculation waren, daß Carlstadt, derselbe, welcher Luthers Kampfgenosse bei der Disputation von Leipzig war, die Candidaten der Theologie aufforderte, statt des Studierens ein Handwerk zu erlernen, um den menschlichen Geist nicht mit Dingen anzufüllen, die das Eindringen des göttlichen nur verhinderten; so wie er selbst die wissenschaftliche Erforschung der heiligen Schrift verließ, um von Handwerkern, welche sich nicht durch menschliches Nachdenken unfähig gemacht hätten, die Geheimnisse des Reiches Gottes durch Gott unmittelbar zu vernehmen, und in den wahren Sinn der heiligen Schrift eingeführt zu werden. Melanchthon ging zu

1) L. c. p. 169. Cum Deo docente discant pii, cur non eam doctrinam, quam divinitus accipiunt, iis liberam permittitis? Quod vero Deus piorum animos instituat, Christus eodem in loco non obscure innuit, dicens: omnis qui audiverit a patre et didicerit, ad me venit. Nemo ad Christum pervenit, nisi cognitionem illius a patre acceperit. Jamne ergo videtis et auditis, quia sit magister fidelium? Non patres, non doctores titulo superbi, non magistri nostri, non pontificum coetus, non sedes, non scholae nec concilia, sed pater domini nostri Jesu Christi. Quid ergo, objicitis, an homo hominem docere non potest? Nequaquam. Christus enim dicit: nemo venit ad me, nisi pater traxerit eum . . . Verba spiritus clara sunt, doctrina Dei clara est, docet et hominis animum sine ullo humanae rationis additamento, de salute certiorem reddit etc. Bei Zwingli hat die Lehre von der Prädestination und dem alleinigen Thun Gottes einen offenbar großen Einfluß auf diesen Artikel; was der Mensch thut im Lesen der heiligen Schrift durch Nachdenken u. s. w. scheint er nur zu thun. L. c. p. 171. Quod vero hac in re opus tamen esse credis, non tuum sed spiritus sancti est, qui occulte in te per virtutem suam operatur.

einem Bäcker in die Lehre, übrigens nicht erst, um die Bibel verstehen zu lernen, sondern um die schon in der genannten Weise verstandene anzuwenden; denn die Stelle: „im Schweiße deines Angesichtes" u. s. w. faßte er als göttliches Gebot auf, mit der Hand zu arbeiten.

Wir wissen es sehr wohl, daß Luther selbst diese seine ursprüngliche Ansicht sehr modificirte, und die Lutheraner und Reformirten dieselbe noch mehr umgestalteten; wir dürfen aber, wenn wir die innere Genesis des protestantischen Begriffes von der Kirche zur Anschauung bringen wollen, das Spätere nicht als das Früheste setzen, überhaupt Beides nicht mit einander verwechseln. Die späteren Vorstellungen Luthers, welche Verbesserungen der früheren sein sollten, brachten Widersprüche in das Ganze, die selbst erklärt werden müssen. Auch waren es nur äussere Erscheinungen, die Luthern einen andern Weg betreten ließen: die widertäuferischen Auftritte nämlich; denn die Urheber derselben beriefen sich gleich ihm auf die innere Belehrung Gottes, und ausser Stande, denselben auf diesem Wege zu begegnen, sah er sich genöthigt, die unerläßlichen menschlichen Bemühungen, die Schrift recht zu verstehen, wieder hervorzuheben. Ueberhaupt gaben die fanatischen Bewegungen der sogenannten himmlischen Propheten Luthern eine andere Richtung als die frühere war, wie schon Adolph Menzel in seiner neueren Geschichte der Deutschen mit vieler Einsicht bemerkt hat. Auf keinen Fall aber dürften Diejenigen Luthers Sinn und Geist richtig gewürdigt haben, welche da meinen, er habe lediglich durch eine historisch-grammatische Erklärung der heiligen Schrift den wahren Sinn der letzteren erforschen zu können geglaubt. Nichts war ihm fremder, Nichts widerstrebte mehr seinem ganzen Systeme; die Ansicht, das Göttliche durch menschliche Thätigkeiten gewinnen und sich aneignen zu können, hielt er ja eben für die Gottlosigkeit selbst. Die gelehrte Auslegung war ihm keineswegs das Mittel, den Sinn der heiligen Schrift erst zu erforschen, sondern sich und Andere über den durch unmittelbare und ausschließende Thätigkeit Gottes im Menschen erzeugten Sinn exegetisch zu verständigen, was freilich nach seinen Grundsätzen ganz unnöthig scheinen sollte. Zwingli's und Luthers ursprüngliche An-

sichten lassen sich gewissermaaßen mit der katholischen Lehre also vergleichen. Die katholische Kirche sagt: „ich bin unmittelbar gewiß, worin die wahre Lehre Christi und der Apostel besteht, da ich in ihr von denselben unterrichtet, gebildet und erzogen worden bin, und Was ich vernommen habe, durch den göttlichen Geist in meinem Herzen tief eingeprägt und bestätigt worden ist. Der schriftliche Vortrag der Apostel kann mit der mündlichen Mittheilung nur übereinstimmen und muß nach derselben verstanden werden." Die Meinung der beiden Reformatoren scheint dagegen diese gewesen zu sein: „Gott hat uns durch sein inneres ohne eigentliche menschliche Thätigkeit wirkendes Machtwort am blosen Vehikel der heiligen Schrift seine Lehre eingepflanzt; nach jenem inneren Worte, dessen Wirkung das christliche Bewußtsein ist, muß sodann das äussere im Einzelen erst erklärt werden." Es ist freilich äusserst schwer, sich eine recht klare Vorstellung von den frühesten Ansichten der Reformatoren zu bilden; aber man versuche es, die Worte Luthers: „der Gläubige werde inwendig von Gott allein belehrt," mit der stets festgehaltenen Forderung, daß ohne die heilige Schrift keine christliche Erkenntniß möglich sei, in anderer Weise in Uebereinstimmung zu bringen. Weiter unten werden sich uns bedeutende Aufschlüsse darbieten.

§. 45.

Fortsetzung. Innere Ordination. Jeder Christ ein Priester und Lehrer, und darum unabhängig von jeglicher kirchlichen Gemeinschaft. Begriff der kirchlichen Freiheit.

Diese Ansichten waren von den wichtigsten und entscheidendsten Folgen. Da ein jeder Gläubige in der Weise aufgefaßt wurde, daß er allein von Gott inwendig belehrt sei, und ohne eigentlich menschliches Zuthun zur christlichen Erkenntniß gelange, so konnte erstens ein äusseres christliches Lehramt gar nicht mehr begriffen werden: Gott war mittels der heiligen Schrift der Lehrer allein. Zweitens bedurfte es eben deßwegen auch der Ordination als eines Sacramentes nicht mehr; denn dieselbe beruht auf der Voraussetzung der Nothwendigkeit einer fortlaufenden Vermittlung des

göttlichen Heilswerkes durch die Kirche; da sich nun aber Gott unmittelbar und innerlich allein auf eine ganz zweifellose Weise mittheilt, so bedarf es eben deßwegen, wie keines menschlichen Lehrers überhaupt, so auch und noch weniger eines äusserlich beglaubigten Lehramtes: die äussere Ordination verwandelt sich in einen lediglich inneren Act, wodurch Gott die Geistesweihe ertheilt, und nicht Diesem oder Jenem in besonderer, sondern Allen in ganz gleicher Weise. Mit einem Worte: Luther ergriff die altchristliche Idee von einem allgemeinen Priesterthum, und wendete sie entstellt auf seine Unternehmung an. Er kömmt oft hierauf zu sprechen, ganz ausführlich aber behandelt er den Gegenstand in dem schon angeführten Aufsatze an die böhmischen Brüder. Wir müssen hier den Hauptgedanken desselben eine Stelle geben. Gleich im Beginne und noch mehr im Verlaufe dieser Schrift wird die katholische Ordination als eine blose Schmiererei, Schererei und Betrügerei dargestellt, wodurch nichts Anderes als lügenhafte und eitle Fratzen, wahrhafte Priester des Satans gewonnen würden. Könnte man doch jeder Sau das Haar abscheeren, und einem jeden Klotze ein Gewand anziehen[1]. Luther verlangt hierauf, alle Diejenigen, die von dem Vieh, wie er den Papst nennt, ordinirt worden seien, zuversichtlich abzuweisen, d. h. alle Diejenigen, welche in der katholischen Kirche, an deren Statt der Papst, ihr Repräsentant, genannt wird, die Weihe erhalten hatten. Niemand möge zweifeln, daß er hierzu berechtigt, ja verpflichtet sei, indem von Christus alle Gläubigen eine priesterliche Würde empfangen hatten, die einen jeden zum Lehramte, zur Vergebung der Sünde und zur Ausspendung aller Sacramente überhaupt nicht blos berechtige, sondern verpflichte. Der heilige Geist und die innere Salbung lehre einen Jeden Alles, erzeuge in ihm den Glauben, und lasse ihn dessen gewiß sein[2]. Obgleich nun aber Alle geeignet seien, und

1) *Luther*. de instituendis ministr. eccles. Opp. Tom. II. fol. 585.

2) L. c. fol. 584. Christianum esse puto eum, qui spiritum sanctum habet, qui (ut Christus ait) docebit eum omnia. Et Johannes ait. unctio ejus docebit vos omnia, hoc est, ut in summa dicam. Christianus ita certus est, quid credere et non credere debeat, ut

des Rechtes sich erfreuten, Priester zu sein, müßten sie doch, um Unordnung zu vermeiden, Einem oder Mehreren aus ihrer Mitte das Gesammtrecht übertragen, der es sodann an ihrer Statt und in ihrem Namen ausübe, nachdem ihm die Angesehneren der Gemeinde die Hände aufgelegt und dadurch zu ihrem Bischofe gemacht hätten. (Die Ordination ist hienach ein bloser Einführungsact in ein Kirchenamt.)

Ehe wir unsere Entwickelung fortsetzen, sei es uns vergönnt, die Gedanken laut werden zu lassen, welche durch die eben vorgelegten Ansichten Luthers in uns erweckt worden sind. Seine Schrift an die Böhmen begabt in ächt demagogischer Weise durch die eckelhafteste Volksschmeichelei einen jeden Christen für sich mit einer Vollkommenheit, deren Begriff auch schon durch einen ganz seltenen Blick, den der Unbefangene in sein eigenes Innere wirft, lügengestraft wird. Das Bedürfniß der Gemeinschaft, welches in jedem Menschen sich ausspricht, und in dem Christen am lebhaftesten hervortritt, wird ganz unbegreiflich, wenn ein Jeder für sich, einem Gotte gleich, Alles weiß, alle Wahrheit und alles

---

etiam pro ipso moriatur, aut saltem mori paratus sit. (Was Luther wohl jetzt sagen würde?) Fol. 585. Deinde cum quilibet sit ad verbi ministerium natus e baptismo etc. Quodsi exemplum petimus, adest Apollo Act. 18., quem legimus plane sine ulla vocatione et ordinatione Ephesum venisse et ferventer docuisse, Judaeosque potenter revicisse. — — Aliud exemplum praestant Stephanus et Philippus. — — Quo jure rogo, et auctoritate? certe nusquam nec rogati nec vocati a quopiam, sed proprio motu et generali jure. Welche merkwürdigen Beweise! Dann: nova res est, inquiunt, et sine exemplo, sic eligere et creare episcopos. Respondeo: Imo antiquissima et exemplis Apostolorum suorumque discipulorum probata, licet per Papistas contrario exemplo et pestilentibus doctrinis abolita et extincta. — (Man vergleiche Apostelgesch. XIV. 22. Tit. I, 5. II Timoth. II, 2.) Deinde si maxime nova res esset, tamen cum verbum Dei hic luceat et jubeat, simul necessitas animarum cogit, prorsus nihil movere debet rei novitas, sed verbi majestas. Nam quid rogo non est novum, quod fides facit? Non fuit etiam Apostolorum tempore novum hujusmodi ministerium? Non fuit novum, quod filii Israel mare transierunt? etc.

Leben in sich selbst besitzt, sich selbst nach jeder Beziehung in allweg genügt. Alles gemeinsame Leben entsteht und besteht nur durch das Gefühl oder die klare Erkenntniß der Bedürftigkeit und Mangelhaftigkeit unser selbst und die dadurch bedingte Einsicht, daß nur in der Verbindung und dem engsten Anschließen an Andere die eigene Beschränktheit und Hilfelosigkeit gehoben werden könne. Aus Luthers Auffassung des Christen läßt sich nicht einmal mehr begreifen, warum dieser auch nur eines Lehrers bedarf, und warum eine Gemeinde, von welcher jedes einzelne Glied zur Befriedigung aller seiner Bedürfnisse hinlängliche Kraft besitzt, einen solchen aufstellen solle. Selbst die ganz äusserliche und möglichst dürftige Vorstellung, die er von der Nothwendigkeit eines öffentlichen Lehrers gibt: „um Unordnung zu vermeiden," ist bei ihm ohne alle Haltung. Wozu bedarf es denn auch der Versammlung zu gemeinsamer Erbauung, wozu der Belehrung, wenn der Einzelne sich als eine in sich abgeschlossene, allgenügsame Monade zu betrachten aufgefordert wird? Ganz andere Grundsätze als Luther entwickelte der Apostel Paulus im ersten Briefe an die Korinther Kap. XII. über das gemeinsame kirchliche Leben, welches er in der Vertheilung verschiedener, aber allen Gläubigen in ihren Wirkungen nothwendiger Gaben des Einen Geistes unter Viele, die darum an einander, wie Glieder eines Leibes, angewiesen sind, gegründet findet. Wenn Luther sagt: „ein Jeder werde aus der Taufe zum Lehramte geboren," so sagt dagegen Paulus: sind alle Apostel, sind alle Propheten, sind alle Lehrer? Luther betrachtet den göttlichen Geist unter Alle in der Weise ausgetheilt, daß er sich in jedem Einzelnen in allen seinen Formen findet, wodurch der Begriff eines organischen Gesammtlebens freilich ganz vernichtet wird; Paulus dagegen nimmt eine verschiedene Offenbarung des Einen in Vielen an, wodurch eben ein lebendiges in sich zusammenhängendes Ganze entsteht [1]).

---

1) *Melchior Canus* loci theol. l. IV. c. 4. p. 238 seq. antwortet schon sehr gut auf den Vorwurf der Reformatoren, daß die Katholiken sämmtliche Gaben des heiligen Geistes nur dem Ganzen beilegten, den Einzelnen aber dieselben nicht in ihrer Fülle zuerkennen wollten,

Luther betrachtete also einen jeden Gläubigen als schlechthin unabhängig von einer religiösen Gemeinschaft, weil derselben an sich durchaus unbedürftig, und eben deßhalb als kirchlich frei. Hieraus erklärt sich uns eine Erscheinung, deren Zusammenhang mit Anderem einem berühmten Geschichtschreiber verborgen blieb;

---

da ja doch der Einzele aller Gaben bedürfe. Canus erwiedert, wie die eigenthümlichen Verrichtungen eines jeden Gliedes am physischen Körper dem Ganzen zu Gute kämen, ein jedes an denselben participire, so verhalte es sich auch mit dem sittlichen Körper der Kirche. «Unicuique, ait (S. Paulus), nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi. Et: «ipse dedit quosdam quidem apostolos etc. ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi.» Et posterius: accrescamus in illo, qui est caput Christus; ex quo totum corpus compactum et connexum secundum operationem, in mensuram uniuscujusque membri, augmentum corporis facit in aedificationem sui in charitate.» (Eph. IV, 11—16.) Membrum igitur, quoniam id, quod totius corporis est, nihil sibi vindicat proprium: sed ita in corpus omnia confert, ut magis corporis, quam membri actiones perfectionesque esse videantur. Quocirca illud absurdum est, quod ii scilicet, quibuscum nunc disseritur, eam curam, quam debent capere, non capiunt . . . Nos sane quemadmodum scimus, animam actum et perfectionem esse, maxime quidem corporis physici organici, secundo autem loco membrorum etiam singulorum, quibus varias licet edat functiones, sed omnes illae et corporis proprie sunt, et propter corpus ipsum membris a natura tributae; ita spiritum veritatis ad corpus primum ecclesiae referimus, deinde propter ecclesiam ad singulas etiam ecclesiae partes, non ex aequo, sed analogia et proportione quadam juxta mensuram uniuscujusque membri. Unum corpus inquit, et unus spiritus. Unicuique autem nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi. Quaenam vero haec mensura Christi est? Secundum operationem, ait, in mensuram uniuscujusque membri. Spiritus ergo suo quidem modo singulis promissus est: ut magnos doceat, doceat et parvulos. Ac parvulis lac potum dat, majoribus solidum cibum. Illis Christum loquitur et hunc crucifixum; his loquitur sapientiam in mysterio absconditam. Verum singulis membris sic spiritus veritatis adest, ut non solum corpori universo non desit, sed corpori quam membris prius potiusque intelligatur adesse etc.

Schmidt fand es nämlich in seiner Geschichte der Deutschen befremdlich, wie sich die Lutheraner die metaphysische Freiheit absprechen, die kirchliche dagegen sich beilegen konnten. Gerade aus der Verneinung der ersteren ging die Bejahung der letzteren hervor. Wer von sich weiß, daß er nur von Gott bewegt wird, kann keine Bedeutung mehr in der Abhängigkeit von Menschen finden, er muß dieselbe als sinnlos verwerfen; und kann sie nur aus Hochmuth, Herrschsucht und dem absichtlichen Streben nach Verdummung einerseits, und andererseits aus geistiger Blindheit, knechtischem, mit der evangelischen Freiheit, der Freiheit der Kinder Gottes, ganz unbekannten Sinne ableiten; wogegen der Katholik, der dem Menschen die erst genannte Freiheit zuspricht, und das selbstständige Thun desselben nicht mißkennt, auch nicht umhin kann, sich als beschränkt in kirchlicher Beziehung zu denken, und zwar schon darum, weil alles Menschliche, als etwas in vielfache Relation Gesetztes, und durch die endliche Welt, in der es lebt, Bedingtes anzuschauen ist[1]).

Man begreift übrigens auch durch die Erwägung der äusseren Verhältnisse leicht, wie die vorgelegte Lehre in Luther entstehen konnte, ja entstehen mußte; da er die Auctorität der bestehenden Kirche gegen sich hatte, mußte er sich unmittelbar auf die Auctorität des in ihm wirkenden Gottes stützen; da der alt kirchliche Geist in ihm erlosch, mußte er mit Abbrechung der geschichtlich=

---

1) *Luther.* de capt. Babyl. p. 288. b. Christianis nihil nullo jure posse imponi legum, sive ab hominibus, sive ab angelis, nisi quantum volunt, *liberi enim sumus ab omnibus.* — Decebat enim nos esse, sicut parvuli baptizati, qui nullis studiis, nullis operibus occupati, in omnia sunt liberi, solius gloria baptismi sui securi et salvi. Sumus enim et ipsi parvuli in Christo, assidue baptizati. p. 288. a. Dico itaque: neque Papa neque Episcopus neque ullus hominum habet jus unius syllabae constituendae super Christianum hominem, nisi id fiat, ejusdem consensu, quidquid aliter fit, tyrannico spiritu fit. Melanchthon behauptet daher, um dieses noch vollständiger zu beweisen, nach Christus dürfe gar kein neues Gesetz, keine Anordnung und kein Ritus mehr gegeben werden. Loci p. 6. Ademit igitur potestatem, novas leges, novos ritus condendi.

traditionnellen Fortleitung einen absoluten Anfang machen, und nicht im Stande, die Apostel in Person zurückzurufen, um durch sie im Namen Christi bevollmächtigt zu werden, sah er keinen Ausweg, als die Berufung auf eine unsichtbare innere Bevollmächtigung. Die Folgen indeß blieben nicht aus; kaum waren nämlich Luthers Ansichten in Umlauf gekommen und zur Anwendung gebracht worden, als sich die unberufensten Menschen für berufen zum Lehramte hielten, und eine allgemeine Verwirrung sich herausstellte[1]). Die Augsburgische Confession suchte diesem Uebelstande zu begegnen, und setzte daher fest, daß Niemand öffentlich lehren dürfe, der nicht auf eine gesetzmäßige Weise berufen sei; ein Artikel, der nicht aus dem Systeme zu begreifen ist, und dem wir darum auch keine Stelle in demselben anweisen können; wir müssen uns mit der Angabe begnügen, daß er da, und auf welche äussere Veranlassungen er zurückzuführen sei. Eine Folge der Zufälligkeit dieses Artikels war es auch, daß er zwar sagt, auf eine gesetzmäßige Weise sei jeder Lehrer zu berufen, aber nicht näher zu bestimmen weiß, worin diese gesetzmäßige Weise bestehe[2]). Das Gesetzmäßige bestünde nach den Grundsätzen

---

1) Die Gemeinden wählten sich Männer zu Predigern, die so sprachen, wie es der fleischliche Sinn gern hörte. Der Bauernkrieg war großentheils durch solche Prediger erregt worden. Georg Eberlin, ein lutherischer Pastor, mahnte im Jahr 1526 die Bauern vom Aufstande ab, und sagte unter Anderem: „Spräche aber das Volk, warum hat man solches geprediget (den Aufruhr nämlich)? so sei die Antwort, warum sie nicht zuvor ihre Prediger bewähren lassen, und ohne Rath jeden losen Fischer hätten predigen lassen?" Vergl. Bucholz: Geschichte der Regierung Ferd. I. Wien 1831. Bd. II. S. 220. ff.

2) *Conf. August.* Art. XIV. De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere, nisi rite vocatus. — Uebrigens mußte nicht nur diese Anordnung getroffen, sondern auch befohlen werden, daß überhaupt Lehrer vorhanden sein, und unterhalten werden sollten. Die sächsischen Bauern und Edelleute nahmen Luther streng beim Wort, und wenn er ihnen gesagt hatte, sie wüßten durch die innere Salbung Alles und als von Gott Belehrte bedürfen sie keines Menschen Lehre, so ließen sie es sich

der Reformatoren gerade darin, daß nichts äusserlich Gesetzmäßiges aufgestellt würde, und ein Jeder als Lehrer auftreten dürfte, der sich vom göttlichen Geiste getrieben glaubte, und so seltsame Zuhörer fände, die, fest überzeugt, bereits Alles zu wissen und keines Unterrichts zu bedürfen, dennoch sehr lernbegierig wären. Daß sich noch später die Consistorien über die Fähigkeit eines Candidaten des Predigeramtes zu entscheiden vorbehalten haben, und den Gemeinden nur solche zu wählen gestatten, die die Billigung der höheren Behörde sich zu erwerben wußten, ist eben so bekannt, als der Widerspruch dieser Ordnung mit den tiefsten Fundamenten von Luthers Lehre einleuchten muß. Immerhin bleibt es indeß sehr bemerkenswerth, daß die Lutheraner, ja der reifere Luther selbst, seine Grundansichten wenigstens praktisch verwarfen, und dadurch unzweideutig an den Tag legten, daß sie dieselben zwar zur Zerstörung einer bestehenden Kirche und zur Verwirrung aller Begriffe für ganz geeignet, aber zur Erbauung und Befestigung einer neuen Kirche für völlig unbrauchbar hielten. Um eine solche zu gewinnen, mußte man wieder ganz zur katholischen Weise zurückkehren, die so sehr bekämpft worden war. In der Darstellung der Lehren der Wiedertäufer werden wir übrigens erst die auffallendsten Beweise einer rückwärtsschreitenden Bewegung liefern.

---

ungemein gern gefallen, und waren ernstlich entschlossen, alles öffentliche Lehramt fürder abzuthun; sie entzogen den Pfarrern ihre Einkünfte. Luther klagt irgendwo, „wo nicht bald geholfen wird, ist's aus mit dem Evangelio, Pfarrern und Schulen in diesem Lande; sie müssen entlaufen, denn sie haben nichts, gehen herum, und sehen aus wie die dürren Geister.“ Anderwärts: „da wollen die Leute nichts mehr geben, und ist solcher Undank unter den Leuten für das heilige Wort Gottes, das, wenn ichs mit gutem Gewissen zu thun wüßte, möchte ich wohl dazu helfen, daß sie keinen Pfarrherrn oder Prediger hätten, und lebten wie die Säue, als sie doch thun.“ Vergl. Plank Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs II. B. S. 342. Wäre nicht die fürstliche Gewalt dazwischen getreten, um die evangelische Freiheit in Schranken zu halten, nach Luthers Grundsätzen hätte sich nie eine kirchliche Gemeinschaft gebildet.

§. 46.

Fortsetzung. Unsichtbare Kirche.

Durch die gegebenen Entwickelungen sind wir einem vollkommenen Verständnisse des lutherischen Begriffes von der Kirche schon ziemlich nahe gekommen. Der Gläubige wird dem Gesagten zufolge erstens nur von Gott belehrt mit Ausschluß aller mitwirkenden menschlichen Thätigkeit, sei sie die des Glaubenden selbst oder anderer Menschen; er ist darum zweitens untrüglich; denn nur von Gott belehrt, ohne irgend ein menschliches Zuthun, wodurch allein der Irrthum entstehen könnte, ist er schlechthin irrthumslos für sich allein; es läßt sich eben darum drittens gar nicht absehen, wozu ihm eine ergänzende, mit Auctorität ausgerüstete Gemeinschaft nöthig werden möchte, aus deren Mitte heraus ihm Gottes Stimme entgegentönte, da er diese allein und unvermittelt mit Hilfe des äusseren göttlichen, geschriebenen Wortes in seinem verborgenen Inneren vernimmt [1]).

Was kann nun die Kirche nach allem Diesem anders sein, als eine unsichtbare Gemeinschaft, da gar kein vernünftiger Zweck von einer sichtbaren Kirche mehr gedacht werden mag? So bestimmt in der That auch Luther ihren Begriff, indem er sagt: „wie wir im glauben beten, ich glaube an einen heiligen Geist, eine gemeinschaft der Heiligen. Die Gemeinde oder Sammlung heißet aller derer, die im rechten glauben, hoffnung und lieb leben, also das der christenheit wesen, leben und natur nicht sei leiblich versammlunge, sondern eine versammlung der hertzen in einem glauben [2])." Daß dieser Eine Glaube nie werde vermißt

---

1) Wir müssen hier noch einmal darauf aufmerksam machen, daß es nicht unsere Schuld sei, einen Widerspruch in die Worte unseres Textes niedergelegt zu haben. Denn die Worte: „Gott allein wirke unvermittelt im Menschen," und die, „er wirke mit Hilfe des äußeren, göttlichen, geschriebenen Wortes" enthalten einen Widerspruch. Er wird sich uns erst im zweiten Buche vollkommen lösen.

2) Luther vom Bapstthumb. Jen. deutsche Ausgabe. I. B. S. 266. Respons. ad librum Ambros. Cathar. a. 1521. Opp. Tom. II. fol.

werden, hatte Luther nicht die mindeste Ursache zu bezweifeln, da der allein thätige Gott doch wohl auch überall dieselbe Wirkung hervorbringen wird.

Wir haben nun aber auch oben schon gesehen, wie Luther, obgleich nach ihm die Gläubigen allein von Gott inwendig belehrt werden, doch auf einmal, ohne daß wir irgend einen ausreichenden, in seinem Systeme gelegenen Grund hätten entdecken mögen, menschliche Lehrer auftreten, und dieselben sogar gesetzmäßig berufen läßt. Hiedurch wird aber die Kirche eine sichtbare, erkennbare, in die Augen fallende, so daß uns die übel zusammenhängenden Vorstellungen von Gott, dem einzigen Lehrer, und einem für befähigt erklärten menschlichen Lehrer, der so eigentlich doch nicht recht entbehrt werden kann, nun in der Gestalt aufs Neue begegnen, daß die unsichtbare Kirche doch auch eine sichtbare sei. In der Schrift Luthers gegen Ambrosius Catharinus tritt uns diese seltsame Verbindung von Vorstellungen aufs Sprechendste entgegen; Luther stellt sich selbst die Frage, die ihm Ambrosius aufgegeben hatte: „du wirst aber sagen, wenn die Kirche ganz im Geiste ist, und durchweg geistig, wie soll erkannt werden, wo irgend ein Theil von ihr auf Erden sei?" und gesteht hiemit, daß sie eine lediglich innere sein müsse; nun antwortet er aber. „das nothwendige Merkmal, woran wir sie erkennen, und das wir auch haben, ist die Taufe und das Abendmahl und vor Allem das Evangelium[1])," wodurch die Kirche offenbar in die Erscheinung fällt, und mithin nicht ganz und in allweg im Geiste ist:

---

376. In der Schrift vom Papstthum sagt Luther weiter unten, weil die Gemeinschaft mit der sichtbaren Kirche noch keine Gemeinschaft mit der unsichtbaren sei, und auch viele Nichtchristen in der sichtbaren Kirche sich befänden, so bedürfe man gar keiner sichtbaren Kirche!

1) *Luther.* Resp. ad libr. Ambros. Cathar. l. c. fol. 376—377. Dicet autem, si ecclesia tota est in spiritu, et res omnino spiritualis, nemo ergo nosse poterit, ubi sit ulla ejus pars in toto orbe . . . . Quo ergo signo agnoscam ecclesiam? . . Respondeo, signum necessarium est, quod et habemus, Baptisma ac panem et omnium potissimum Evangelium.

Noch treffender beschreibt die Augsburgische Confession die Kirche als eine Gemeinschaft der Heiligen, in welcher das Evangelium recht gelehrt, und die Sacramente recht ausgespendet werden [1]; so daß sie, in wiefern sie nur aus Heiligen bestehen soll, lediglich unsichtbar ist: denn die Heiligen kennt Niemand, als Gott allein; in wiefern aber doch in ihr gelehrt und getauft und der Leib des Herrn dargereicht wird, es nicht vermeiden kann, sichtbar zu sein. Das Wunderliche in der Forderung, daß die Kirche, die nur eine unsichtbare sein soll, weil nur eine geistige, doch auch eine sinnlich erkennbare sein müsse, wird durch den Beisatz, daß sie dort sei, wo das Evangelium in rechter Weise gelehrt und die Sacramente in rechter Weise ausgespendet werden, nur noch vermehrt. Diese Stelle setzt nämlich voraus, daß es auch falsche Kirchen gebe; um nun die wahre von den ihr entgegengesetzten ausscheiden zu können, wird als Kennzeichen die von Heiligen vorgetragene rechte Lehre und der von ihnen verwaltete rechte Cult dargeboten. Allerdings besitzt die wahre Kirche das ächt evangelische Wort und Sacrament, und lebt aus ihnen, weßwegen sie auch Heilige hat. Allein aus allem Dem ist die wahre Kirche Christi im Kampfe verschiedener Parteien nicht zu erkennen. Denn entweder sollte aus dem Umstande, daß ein Heiliger, d. h. ein von Gott allein zum Lehramte Zugerüsteter, predigt, geschlossen werden, daß seine Lehre die rechte sei, oder aber aus seiner rechten Lehre, daß er ein Heiliger sei. Das Erste ist nicht möglich, weil aus einem für uns Ungewissen nichts Gewisses abgeleitet werden mag; das Zweite setzt voraus, daß Derjenige, der die wahre Lehre Christi kennen zu lernen wünscht, und darum ein Kennzeichen derselben fordert, die wahre Lehre schon besitzt, und seines Besitzes gewiß und sicher ist, und darum keines Merkmals bedarf. Es frägt Jemand doch wohl nur nach

---

1) *Confess. August.* Art. VII. Item docent, quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit. Est autem ecclesia congregatio Sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum.

der wahren Kirche Christi, weil er zum Besitz der wahren Lehre Christi, sowie zur Gewißheit und Sicherheit, daß er sie besitze, gelangen möchte; wird ihm also die Antwort ertheilt, dort sei die wahre Kirche, wo die wahre Lehre sei, so wird offenbar eine Antwort gegeben, die nichts Anderes, als die Frage selbst ist, d. h. es wird Nichts geantwortet.

§. 47.

Fortsetzung. Entstehung der sichtbaren Kirche nach Luther. Letzte Gründe für die Wahrheit eines Glaubenssatzes.

Doch diese Dialektik kann jetzt kaum noch recht verstanden werden; ihr eigentlicher Sinn wird erst zum klaren Bewußtsein gelangen, wenn wir uns noch weiter über die Entstehung der Kirche nach der Weise, wie sie sich Luther dunkel vorstellte, werden verbreitet haben. Er meinte es wohl näher also: Es keimt in irgend einem Menschen der Glaube an Christus auf; entfaltet sich dieser Keim zur Reife, so ist der Jünger Christi gebildet; als lediglich glaubend steht er aber nur in einem Verhältnisse zu Gott in Christo, er ist ein Glied der unsichtbaren Kirche, der allenthalben zerstreuten verborgenen Verehrer des Herrn. Sobald er aber seinen Glauben ausspricht. tritt das in ihm Verborgene ins Sichtbare hervor, und er erscheint ein offener, den Augen der Welt zugänglicher Schüler des Heilandes. Findet er nun Mehrere seines Gleichen, verbinden sie sich mit ihm, stellen Alle zusammen den Inbegriff Dessen, was sie als religiöse Wahrheit innerlich erkennen, äusserlich dar: so wird die unsichtbare Gemeinschaft zur sichtbaren. Der gemeinsame Glaube, der innerlich Alle belebte und einigte, ehe sie sich kannten, wird nun auch als gemeinsame Lehre ein äusserliches Band, das Alle umschlingt. Deßgleichen die Sacramente, der äussere Cult, den sie als von Christus angeordnet erkennen. Daß Luther diese Vorstellung hatte, ergibt sich aus Folgendem. Erasmus nahm in seiner Apologie des freien Willens Veranlassung, auch die kranke Seite der lutherischen Lehre von der Kirche zu berühren; Luther hatte jedoch damals schon beträchtliche Schritte zum Besseren gemacht und erklärte

feierlich, daß er die Grundsätze Derjenigen nicht billige, die sich bei allen ihren Behauptungen lediglich auf die Sprache des Geistes in ihrem Inneren beriefen und erklärt dabei seine Ansicht, wie die heilige Schrift die Richterin in Glaubenssachen sei, indem er sagt: es sei eine innere Gewißheit, den wahren Sinn der heiligen Schrift aufgefaßt zu haben, von der äusseren zu unterscheiden; jene (das christliche Bewußtsein) bestehe in dem Zeugnisse des heiligen Geistes, welches einen Jeden für sich versichere, daß er in der Wahrheit stehe, diese in der biblischen Beweisführung des öffentlichen Lehramtes [1]). In dieser Stelle werden die Geistlichen als Repräsentanten der Kirche aufgefaßt, die demnach eine ganz sichtbare ist, und, den Glauben der unsichtbaren bekennend, ihr Bewußtsein aussprechend, einen bestimmten Lehrbegriff hat, den sie durch ihren Klerus vertheidigt und als den Ausspruch der Heiligen für den wahren und irrthumslosen hält. Die sichtbare Kirche erscheint mithin als Aus- und Abdruck der unsichtbaren.

1) *Luther.* de servo arbitrio. Opp. Tom. III. fol. 182. Neque illos probo, qui refugium suum ponunt in jactantia spiritus. Nos sic dicimus, duplici judicio spiritus esse explorandos seu improbandos. Uno interiori, quo per spiritum sanctum vel donum Dei singulare, quilibet pro se, suaque solius salute illustratus, certissime judicat et discernit omnium dogmata et sensus, de quo dicitur I Cor. II.: Spiritualis omnia judicat, et a nemine judicatur. Haec ad fidem pertinet, et necessaria est cuilibet etiam privato Christiano. Hanc superius appellavimus interiorem claritatem scripturae sacrae. — Alterum est judicium externum, quo non modo pro nobis ipsis, sed et pro aliis et propter aliorum salutem, certissime judicamus spiritus et dogmata aliorum. Hoc judicium est publici ministerii in verbo, et officii externi, et maxime pertinet ad duces et praecones verbi. Quo utimur, dum infirmos in fide roboramns (?) et adversarios refutamus. Sic dicimus, judice scriptura omnes spiritus in facie Ecclesiae esse probandos. Nam id oportet apud Christianos esse imprimis ratum atque firmissimum, scripturas Sanctas esse lucem spiritualem, ipso sole longe clariorem: praesertim in iis, quae pertinent ad salutem vel necessitatem. So sagt er nämlich im Jahr 1525, nicht als er an die Böhmen schrieb. Hier die Quelle Dessen, was später als Anmaßung des lutherischen Klerus prädicirt wird.

Noch sind endlich folgende Momente von großer Wichtigkeit, um die lutherische Vorstellung von der Kirche und ihre Differenz von dem katholischen Begriffe vollständig zu erfassen. Luther verwechselte das innere Gefühl von der Wahrheit eines Satzes mit dem äusseren Zeugniß, oder vielmehr seine Ansicht von der Kirche als einer nur inwendigen und rein geistigen, deren Genossen durch den heiligen Geist allein belehrt werden, brachte Dies nothwendig mit sich. Nach längerem Besprechen über die Art und Weise, in welcher sich der Christ, bei verschiedenen Ansichten über den Sinn des geschriebenen Wortes, versichern könne, daß die seinige auch die wahre sei, stellt er den Grundsatz auf: „dann aber kannstu der sachen gewiß sein, wenn du frey und sicher schließen kanst und sagen, das ist die rechte und lauter wahrheit, darauf will ich leben und sterben, Und wer anders lehret, er heiße und sey, wer er wolle, der ist verflucht"[1]). Hienach machte Luther die subjective Gewißheit zum höchsten Kriterium der evangelischen Wahrheit, ohne zu bedenken, daß mit der Thatsache, daß das ewige Wort Gottes ein äusserer Lehrer geworden, vor Allem eine äussere Auctorität, die da bezeugt, daß durch dasselbe irgend eine Lehre geoffenbart sei, die genannte Gewißheit an die Hand geben müsse. Die Stelle Pauli: „wenn ein Engel vom Himmel ein anderes Evangelium lehrte, der sei verflucht," gab ihm die Veranlassung zu seiner Behauptung; allein Luther erwog nicht, daß sich Paulus, dem der Heiland selbst erschienen, dem ganz ausserordentliche Offenbarungen zu Theil geworden waren, in einer andern Lage befand, als ein gewöhnlicher Christ. Gewiß ist auch die Festigkeit und Unüberwindlichkeit der christlichen Ueberzeugung ein Merkmal eines wahrhaft gläubigen Gemüthes; allein auch der gröbste Irrthum verbirgt unglücklicher Weise die Gewalt in sich, eine Seele auf das jammervollste zu bezaubern und allmächtig zu fesseln, wie Luther, wenn ihm auch die frühere Geschichte unbekannt war, an den von ihm so heftig bestrittenen „Rotten- und Schwarmgeistern" wahrnehmen konnte.

---

1) Luther Auslegung des Briefes an die Gal. a. a. O. I. Th. S. 31. In der Schrift an die Böhmen oft.

Eine dem Ausdrucke nach verschiedene, in ihrem inneren Wesen aber dieselbe Wendung nimmt Zwingli, wenn er in seinen Commentarien über die wahre und falsche Religion sagt, das Kennzeichen der wahren Lehre, das Merkmal, richtig das göttliche Wort aufgefaßt zu haben, sei die Salbung und das Zeugniß des heiligen Geistes. Der Glaube sei keine Wissenschaft, da gerade die Wissenden oft am meisten dem Irrthume preisgegeben seien; eben deßhalb unterliege auch der Glaube keiner Untersuchung, und sei über allen Streit erhaben [1]).

Zwingli macht hier von einer Wahrheit, die er bei katholischen Schriftstellern, insbesondere bei den Mystikern tausendmal wiederholt fand, die verkehrteste Anwendung. Der Glaube an Christus Jesus muß sich allerdings selbst bezeugen, er wird gewiß in Jedem, der ihn in rechter Weise besitzt, das Gottesbewußtseinn erhöhen und erweitern, er wird das ganze Leben eines Solchen durchdringen und verwandeln, in ihm das vollste Vertrauen auf Gott, die tiefste Beruhigung und den freudigsten Trost, Kraft zu allem Gutem und Sieg über Hölle und Tod erzeugen; in diesen persönlichen Wahrnehmungen wird sich das von einer anderen Seite als Lehre Jesu Christi bekannte Dogma erproben, und erkennen lassen, daß es gewährt, Was es verheißt, und ist, wofür es sich ausgibt: Gotteskraft. Allein umgekehrt läßt es sich keineswegs behaupten, daß eine Reihe religiöser Sätze, welche der Frömmigkeit eines Individuums, oder eines kleineren oder größeren Kreises von Menschen Nahrung gewähren, darum auch schon die Lehre Jesu Christi enthalten, oder derselben auch nur nicht widersprechen. Es ist kein Zweifel, daß das religiöse Gefühl Luthers durch die Lehre, daß der Mensch in seiner Wiedergeburt Nichts und Gott Alles allein wirke, auf das Freundlichste angesprochen und lebendigst erregt wurde; der Schluß aber, den er sofort machte, daß deßhalb jener Satz Lehre Christi sei, ist darum noch nicht zuzugeben. Die Schriften Calvins, Beza's, Knoxens u. A. belehren uns, daß ihnen und den Ihrigen aus der Annahme einer unbedingten Prädestination eine wundersame

1) *Zwingli* comment. de vera et falsa relig. Opp. Tom. II. fol. 193.

Beruhigung, eine maaßlose religiöse Begeisterung, die oft sogar in einen gräßlichen, alles zerstörenden Fanatismus überging, und eine ganz seltene Kraft zur Thätigkeit und Ausdauer floß; hieraus folgt aber eben so wenig, daß die Lehre, welche die Reformirten persönlich so sehr beglückte, eine christlich-apostolische sei, als aus dem leidigen Umstande, daß sich Zwingli bei dem Empfange der Sacramente von keiner höheren göttlichen Kraft ergriffen, gestärkt und beseligt fühlte, abgeleitet werden kann, Christus theile durch diese Heilsmittel nicht aus jener Quelle mit, deren Wasser ins ewige Leben strömen. Und wenn alle drei Reformatoren mit ihren sämmtlichen Schülern die Erfahrung gemacht hatten, und sich lebendigst bewußt waren, nie ein gutes Werk verrichtet zu haben, Was ergibt sich hieraus? Offenbar nichts Anders, als daß ihr Seelenzustand sehr beklagenswerth war, und wir, wenn sie noch lebten, sie auffordern müßten, sich ernstlich zu bessern; mit Nichten aber werden wir den Schluß ziehen, daß es nicht anders habe sein können; ja wir werden gerade Dies ihnen zum allergrößten Vorwurfe machen, daß sie aus sich, aus ihrem individuellen Leben ein allgemeines Gesetz abstrahirt haben. Christus ist unser Vorbild wie unser Gesetzgeber, keine Creatur. Die lutherische Kirche ist der Leib gewordene Geist Luthers, und darum so einseitig.

§. 48.

Fortsetzung. Kurzer Ausdruck der Differenzen in der Lehre von der Kirche.

Jetzt erst lassen sich die Differenzen zwischen der katholischen und lutherischen Betrachtungsweise auf einen kurzen, genauen und bestimmten Ausdruck zurückbringen. Die Katholiken lehren: die sichtbare Kirche ist zuerst, dann kömmt die unsichtbare: jene bildet erst diese. Die Lutheraner sagen dagegen umgekehrt: aus der unsichtbaren geht die sichtbare hervor, und jene ist der Grund von dieser. In diesem scheinbar höchst unbedeutenden Gegensatze ist eine ungeheure Differenz ausgesprochen. Als Christus das Reich Gottes zu verkünden begann, war es nirgends vorhanden, als in

ihm und der göttlichen Idee; es kam von Aussen zu den Menschen, und zwar zuerst zu den Aposteln, in welchen also das Reich Gottes durch das von Aussenher, menschlich zu ihnen sprechende Wort Gottes aufgerichtet ward, so daß es von Außen in sie hineindrang. Als diese durch den Mensch gewordenen Sohn Gottes von Aussen nach Innen gebildet waren, und sodann den äusseren Beruf erhalten hatten, das Evangelium weiter zu verkünden, zogen sie in Länder, wo das Reich Gottes gleichfalls nicht war, sondern die Herrschaft des Satans, und führten auch ihrer Seits als Werkzeuge des in ihnen wirkenden Christus von Aussenher das Bild des himmlischen Menschen in das Innere Derjenigen, in welchen zuvor das Bild des irdischen ausgeprägt war. Und wie Christus an ihnen gethan, also thaten auch die Apostel an Anderen aufs Neue: auch sie bestellten Jünger, die gleich ihnen die Heilslehre weiter verkündeten, wie es die heilige Schr ift an zahlreichen Stellen laut spricht, und so ging immer fort und fort aus der sichtbaren Kirche die unsichtbare hervor. Diese Ordnung forderte der Begriff einer äusseren historischen Offenbarung, deren ganzes, eigenthümliches Wesen ein fortwährendes, bestimmtes, äusseres Lehramt erheischt, an welches ein Jeder sich zu halten hat, der dieselbe will kennen lernen. Durch das Zeugniß dieses Lehramtes, durch ein äusseres Zeugniß also, wird die äussere Offenbarung in ihrer Wahrheit, Reinheit und Ganzheit erhalten.

Ganz anders nun nach Luther. Zuerst ist das christliche Bewußtsein (interior claritas sacrae scripturae), dann kömmt auch die äussere Gewißheit (exterior claritas sacrae scripturae); die Kirche ist eine Gemeinschaft der Heiligen, in welcher das Evangelium recht verkündet wird; vor Allem sind mithin Heilige vorhanden, deren Ursprung, Herkunft und Werden ganz unbekannt ist, — dann predigen sie. Wie sind sie denn selbst Jünger Christi geworden? Das allgemeine Priesterthum aller Christen geht voraus, und aus diesem wächst das besondere hervor; da doch umgekehrt das Besondere das Allgemeine bedingt, das Aeussere das Innere. Haben doch nicht die Apostel den Herrn hervorgebracht, haben doch auch eben so wenig die Schüler der Apostel

diese selbst gewählt. Und worin hat nach Luther Jemand in letzter Instanz die Gewißheit zu finden, daß er in der Wahrheit stehe? In einem lediglich inneren Acte, in dem Zeugnisse des heiligen Geistes; gleich als wäre die Offenbarung in Christo Jesu eine innere, gleich als wäre er nicht Mensch geworden, als käme es mithin nicht auf ein äusseres Zeugniß, als käme es nicht darauf an, durch eine äussere Auctorität gewiß zu werden, Was er gelehrt hat. Daher das Ansehen der Tradition in der katholischen, und die Verwerfung derselben in der protestantischen Kirche. Die äussere Auctorität der Kirche verwandelte sich bei Luther in eine innere, und das äusserliche als göttlich beglaubigte Wort in die innere Stimme Christi und seines Geistes. Wollte er von seiner Idee der Kirche folgerecht rückwärts schließen auf Christus, so hätte er einen äusseren, historischen Christus, eine äussere Offenbarung recht wohl missen können, ja die letztere hätte er als unpassend abweisen müssen. Aber das ganze Christenthum ruht auf dem Mensch gewordenen Sohne Gottes; Luther versuchte daher auch durch Berufung auf das äussere, geschriebene Wort sich noch im Einklange mit einer äusseren Offenbarung zu halten; allein die Unmöglichkeit, seine Lehre über allen billigen Zweifel und wohl gegründete Einwürfe, die selbst aus der Schrift entnommen werden konnten, erhaben darzustellen, trieb ihn immer den Katholiken gegenüber dahin, die letzte Entscheidung dem inneren Wort einzuräumen[1]; nur den fanatischen Secten gegenüber, die selbst auf die innere Stimme des Geistes sich beriefen, hielt er das äussere Wort fest, und stützte sich sogar auf die Auctorität der stets gewesenen sichtbaren Kirche[2]. Aus dieser

---

1) Als Beweis hiefür kann noch die Conferenz von Regensburg v. J. 1541 angeführt werden, auf welcher die beiderseitigen Collocutoren über den Artikel sich verständigt hatten, daß der Kirche die Erklärung der Schrift zukomme. Als es sich nun aber um den Begriff von der Kirche handelte, und die Katholiken die äußere sichtbare darunter verstanden, erklärte Melanchthon am Ende, es seien die Heiligen, die hier unter Kirche zu verstehen seien, d. h. die, in welchen Gott allein den Glauben erzeugt hat.

2) Luther sagt in einem Briefe an Albrecht von Preußen: „Es ist

wesentlichen Verkehrtheit floß daher auch das stete Schwanken zwischen der Annahme einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche,

dieser Artikel (von der Gegenwart Christi im Sakramente des Altars) nicht eine Lehre oder Aufsatz von Menschen erdichtet, sondern klärlich im Evangelio durch helle, reine, ungezweifelte Worte Christi gestiftet und gegründet und von Anfang der christlichen Kirchen in aller Welt, biß auf die Stunde einträchtiglich gegläubet und gehalten. Wie das ausweisen die lieben Väter, Bücher und Schriften, beider griechischer und lateinischer Sprache, dazu der tägliche Brauch und das Werk mit der erfahrung bis auf diese Stunde. Welches Zeugniß der ganzen heiligen christlichen Kirche (wenn wir schon nichts mehr hätten) soll uns allein genugsam seyn, bei diesem Artikel zu bleiben, und darüber keinen Rottengeist noch zu hören noch zu leiden, denn es gefährlich ist und erschrecklich, etwas zu hören und zu glauben wider das einträchtige Zeugniß, Glauben und Lehre der ganzen heiligen christlichen Kirchen, so sie von Anfang her nun über fünfzehnhundert Jahre in aller Welt einträchtiglich gehalten hat. Wenn es ein neuer Artikel wäre, und nicht von Anfang der heiligen christlichen Kirche, oder wäre nicht bei allen Kirchen noch bei der ganzen Christenheit in aller Welt so einträchtiglich gehalten, wäre es nicht gefährlich und schrecklich, daran zu zweifeln oder zu disputiren, ob es recht sei. Nun er aber von Anfang her, und so weit die ganze Christenheit ist, einträchtiglich gehalten ist, wer nun daran zweifelt, der thut aber so viel, als gläubet er keine christliche Kirche, und verdammt damit nicht allein die ganze heilige Kirche, als eine verdammte Ketzerin, sondern auch Christum selbst mit allen Aposteln und Propheten, die diesen Artikel, da wir sprechen: „Ich gläube eine heilige christliche Kirche," gegründet haben, und gewaltiglich bezeugen, nehmlich Christus Matth. XXVIII, 20. „Sieh, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende." Und S. Paulus I Tim. III, 15. „die Kirche ist eine Säule und Grundfeste der Wahrheit." Kann Gott nicht lügen, also auch die Kirche nicht irren. Und E. F. G. lassen solches nicht meinen Rath seyn, als aus mir gewachsen, sondern des heiligen Geistes, der aller Herzen und Sachen baß kennet, denn wir: derselbe hat uns solchen Rath gegeben durch sein auserwähltes Rüstzeug St. Paulum Tit. III, 10. 19. Da er spricht: „Einen ketzerischen Mann sollst wissen, daß er verkehrt ist, und hat sein Urtheil." — Auch die Stelle ist merkwürdig: „Wir bekennen, daß unter dem Papstthum viel christ-

äusserem und innerem Worte, als dem letzten Grunde eine Lehre zu bekennen oder zu verwerfen, so daß bald die sichtbare Kirche die unsichtbare beurtheilt, bald umgekehrt. Daher die stete Unentschiedenheit in der nachfolgenden Geschichte der Lutheraner, ob und wiefern symbolische Bücher als bindend anzunehmen seien, oder nicht, und wie die Schrift sich zu denselben verhalte; daher der Zwiespalt selbst darin, ob Luther eine sichtbare oder unsichtbare Kirche gewollt habe; er wollte beide und lehrte beiden Widersprechendes. Luthers wahrer Geist errang aber in dieser Beziehung allmählig doch den entscheidendsten Sieg, nur mit Umkehrung der Richtung: Luther folgte einem mystischen Zuge, und Was ihm im dunkeln, überschwänglichen, nicht zu bewältigenden Drange der Gefühle als das Wahre erschien, hielt er fest, wogegen sich seine späteren Bekenner dem verständigen Elemente im Menschen vorherrschend überließen, und darum, Was ihnen verständig erscheint, Wessen sie sich am Leichtesten und Bequemsten mit dem Verstande bemächtigen können, auch sogleich für Schriftlehre halten. Weil die Subjectivität entscheiden soll, was historisches Factum ist, erblicken wir die zahllosen Variationen der Lehre Christi, und Was einem Jeden wahr dünkt, legt er sogleich auch dem Heilande in den Mund. So kam es dahin, daß die Offenbarung Gottes in Christo unter Christen selbst bezweifelt, verworfen und sogar dem Spotte preisgegeben wurde; denn eine Offenbarung, die uns über ihren eigenen Inhalt im Dunkeln läßt, und keine gemeinsame, feste und dauernde Verständigung über denselben unter ihren eigenen Anhängern hervorbringen kann, offenbart eben darum Nichts, widerspricht dadurch und widerlegt sich selbst.

Wir wiederholen es noch einmal, Was es heißt: das Wort ist Fleisch, ist Mensch geworden, wurde Luther'n niemals klar: er würde im entgegengesetzten Falle eingesehen haben, erstens, daß

---

liches Gutes, ja alles christliches Gute sei, rechte Taufe, rechtes Sacrament des Altars, rechte Schlüssel zur Vergebung der Sünden, recht Predigtamt, rechter Katechismus. Ich sage, daß unter dem Papst die wahre Christenheit ist; ja der rechte Ausbund der Christenheit u. s. w." Nun die Anwendung auf seine Gegner.

es bei weitem mehr heiße, als es habe dreißig Jahre und etliche sichtbar und vernehmlich in Palästina unter den Juden gewirkt; zweitens: daß es auch bei Weitem mehr sagen wolle, als das Wort habe damit geendet, daß es glücklich noch vor seinem Erlöschen zu Papier gebracht worden sei. Hätte sich Luther zum wahren Begriffe der Menschwerdung des Logos erheben können, so würde er auch gewiß die Kirche als Erziehungsanstalt begriffen haben, Was nirgends klar bei ihm hervorgehoben ist, und noch weniger von seinem Standpuncte aus verstanden werden könnte, wenn er sich auch darüber aufs Deutlichste hätte vernehmen lassen: man sieht bei ihm nicht einmal ein, wie auch der Mensch nur zur heiligen Schrift kömmt, und schon gar nicht, warum er des Unterrichts und der menschlichen Erziehung bedarf, um zur wahren Erkenntniß zu gelangen: Gott belehrt ihn ja allein und zwar inwendig, man begreift es eben so wenig, als warum auch menschliche Ermahnung, Drohung, Belehrung u. s. w. vonnöthen ist, um den Menschen zum Wollen des Guten zu bestimmen, da es ja Gott allein wirkt.

§. 49.

Wahres und Falsches in Luthers Lehre von der Kirche.

Luthers Begriff von der Kirche ist aber deßungeachtet nicht falsch, obgleich er einseitig ist. War es ihm auch unmöglich, die Kirche als eine lebendige Anstalt auffassen zu lehren, in der der Mensch heilig wird, so behielt er doch die Betrachtungsweise von ihr bei, daß sie aus Heiligen bestehen soll, wodurch ihr höchster und letzter Zweck ausgesprochen ist. An mehr als einem Orte sagt er, er lege ein großes Gewicht auf die Definition der Kirche als einer Gemeinschaft der Heiligen, weil ein Jeder sogleich daraus entnehmen könne, Was er sein solle. Das Innere der Kirche, was denn doch das Wichtigste ist, tritt überall hervor, und daß noch Niemand sich des wahren Bürgerthums im göttlichen Reiche erfreuen kann, wenn er nur äusserlich der Kirche angehört, nicht in den Geist Christi eingedrungen ist, und dessen belebende Kraft an sich wahrgenommen hat, ist recht lobenswerth

bezeichnet. Auch ist nicht zu zweifeln, daß Christus seine Kirche mittels Derjenigen in siegreicher Kraft erhält, die in seinem Glauben leben, ihm mit Geist und Sinn angehören, und seiner Wiederkunft sich erfreuen; es ist nicht zu zweifeln, daß diese die Träger seiner Wahrheit sind, und daß ohne sie dieselbe zuverläßig vergessen, in lauter Irrthum übergehen, oder in ein hohles, leeres Formelwesen sich verwandeln würde. Ja gewiß Diese, die Unsichtbaren, die in das Bild Christi Uebergegangenen und Vergöttlichten sind die Träger der sichtbaren Kirche: die Bösen in der Kirche, die Ungläubigen, die Scheinheiligen, todte Glieder am Leibe Christi, würden keinen Tag die Kirche, selbst in ihrer Aeusserlichkeit zu bewahren vermögen: Was an ihnen liegt, thun sie ja gerade Alles, die Kirche zu zerreißen, niedrigen Leidenschaften zu opfern, zu beflecken, und dem Hohn und Spott ihrer Feinde preiszugeben. In ununterbrochener Fruchtbarkeit erweckt der Herr aus der Fülle seiner Kraft Männer, durch die er Licht und stets frisches Leben über seine Anstalt ausgießt; aber eben, weil sie als die Seinigen nach Menschenweise nicht untrüglich erkannt werden können, auch nicht erkannt werden sollen, um kein Menschenvertrauen zu befördern, und die Seinigen nach keinem Menschen, heiße er Athanasius oder Arius, Augustinus, Luther oder Calvin, benennen zu lassen, sind wir von ihm an seine Anstalt gewiesen, in der die Wahrheit nicht untergehen kann, weil er, die Wahrheit und das Leben selbst, nie in ihr stirbt.

Luther hat ferner die Nothwendigkeit, daß eine von Gott unmittelbar ausgehende Offenbarung auch eine göttlich gegründete Kirche, und der christliche Glaube eine höhere Bürgschaft, als eine blos menschliche erheische, richtig eingesehen: sein Fehler aber war, daß er nicht gründlich erwog, Was es heißt, die unmittelbare Offenbarung in Christo sei eine äussere, denn sonst würde er auch begriffen haben, die göttlich gegründete Kirche sei eine sichtbare, von dem sichtbar erschienenen Worte Gottes gestiftete und die Bürgschaft des Glaubens zunächst eine äussere. Unendlich viel hängt von diesem Nichteinsehen ab; die sogenannte unsichtbare Offenbarung im Geiste des Menschen bestimmt seitdem in der von ihm ins Dasein gerufenen religiösen Gesellschaft immer

die Auffassung der sichtbaren, auch der geschriebenen, und je nachdem Jemand glaubt, Gott offenbare sich in seinem Inneren, deutet und dreht er das äussere Wort, und man kann lutherischer Seits nichts Gegründetes dagegen einwenden, da ja aus der inneren Kirche die äussere hervorgeht.

Endlich hat der Satz, daß die innere Kirche zuerst zu setzen sei und dann erst die äussere, eine vollkommen wahre Seite, wodurch Luther getäuscht wurde. Wir sind nicht eher lebendige Glieder der äusseren Kirche, als bis wir der inneren angehören; das von aussen Dargebotene muß in und von uns nacherzeugt, das Objective subjectiv geworden sein, ehe wir uns als wahre Genossen der christlichen Kirche zu betrachten berechtigt sind. Insofern ist freilich die unsichtbare Kirche der sichtbaren voranzusetzen, und diese wird ewig aus jener erneuert. Allein dieses Reich Gottes in uns beginnt, wächst und reift nur, wenn es uns äusserlich zuerst entgegentritt, und uns in sich aufzunehmen die ersten Schritte macht. Die äussere Anregung, Belehrung und Erziehung ist stets die erste Bedingung des innerlichen Erregt-, Gelehrt- und Erzogen-Werdens; ist aber das Aeussere sofort Inneres geworden, dann wird das Innere auch wieder äusserlich, und das von Aussen nach Innen gedrungene Bild wird von Innen nach Aussen zurückgeworfen. Indem aber Luther mit der bestehenden äusseren Kirche brechen wollte, mußte er die innere schlechthin zuerst setzen, und sich als unmittelbaren Gottesgesandten betrachten[1]. Seine Ansicht indeß von dem Verhältnisse der inneren zur äusseren Kirche zum allgemeinen Grundsatze erhebend, verfiel er in die größten Inconvenienzen; er verlangte

---

1) Nach seiner Abreise von der Wartburg schrieb Luther bekanntlich von Borna aus an den Churfürsten Friedrich: „sein Evangelium habe er nicht von Menschen, sondern allein vom Himmel, von Jesu Christo, darum sey er Christi und Evangelist, und wolle sich künftig so nennen.“ Auch Calvin in der Antwort auf Sadolets Brief an die Genfer beruft sich auf diese unmittelbare Sendung: Opusc. p. 106. Ministerium meum, quod Dei vocatione fundatum ac sanctum fuisse non dubito p. 107. Ministerium meum, quod quidem ut a Christo esse novi etc.

einerseits, und zwar mit der Betrachtungsweise, die er von sich selbst, als einem göttlich inspirirten Evangelisten, gewonnen hatte, ganz übereinstimmend, daß die bei ihm von Innen als Gottes Stimme nach Aussen vorgedrungene Lehre gerade auch nur wieder von den Seinigen nacherzeugt werden dürfe, also von ihm an die äussere Kirche wieder die innere hervorbringen und schlechthin bedingen solle, und vernichtete somit sein eigenes Princip[1]).

---

1) In den neueren Zeiten ist es oft verneint worden, daß Luther für alle Zukunft dogmatische Bestimmungen habe festsetzen wollen; jedoch mit einer Art von Beweisführung, die man unter allen Verhältnissen, in welchen keine persönlichen Interessen zu vertreten gewesen wären, für durchaus ungenügend erklärt hätte. Man versetzt sich schon gar nicht in den Geist jener Zeiten, und namentlich wird ohne alle Berücksichtigung des Charakters der Reformatoren, insbesondere Luthers geurtheilt, wenn die genannte Absicht desselben in Abrede gestellt werden will. Am wenigsten könnte man sich seine Standhaftigkeit und Ausdauer erklären, ja nicht einmal den Anfang seiner Reformation, wenn die dogmatische Unentschiedenheit des größten Theils seiner jetzigen Verehrer eine seiner Eigenthümlichkeiten gewesen wäre. Doch wir müssen zur Begründung des im Text Gesagten Luthern selbst, wenn auch nur mit Wenigem, vernehmen. Adv. Erasm. Roterod. l. l. p. 182. b. stellt er den Grundsatz auf: fidei est, non falli, welchen er eben auch auf einzele Artikel nach folgender Stelle angewendet wissen will. Erasmus hatte gesagt, wenn die Lehre von der Freiheit des Menschen ein Irrthum wäre, Gott hätte ihn gewiß nicht in seiner Kirche geduldet, und ihn irgend einem Heiligen geoffenbart. Darauf antwortet Luther: Primum non dicimus, errorem hunc esse *in ecclesia sua* toleratum a Deo, nec in ullo *suo* sancto; ecclesia enim spiritu Dei regitur, Sancti aguntur spiritu Dei. Rom. VIII. Et Christus cum ecclesia sua manet usque ad consummationem mundi. Matth. XXVIII. Et ecclesia est firmamentum et columna veritatis. II Tim. III. Haec, inquam, novimus, nam sic habet et symbolum omnium nostrum: «credo ecclesiam sanctam catholicam,» ut impossibile sit, *illam errare etiam in minimo articulo.* Ja Luther fügt noch hinzu: Atque si etiam donemus, aliquos electos in errore teneri in tota vita, *tamen ante mortem necesse est, ut redeant in viam* etc. In seinem Gutachten über das kaiserliche Decret vom 22.

Hielt er aber dieses Princip aufrecht, und betrachtete er einen Jeden, wie sich selbst, als innerlich unmittelbar von Gott allein belehrt, dann kamen die entgegengesetztesten Lehren zum Vorschein, und die innere Stimme Gottes widersprach, und strafte sich selbst Lügen. Aus dieser Klemme wußten sich seine Anhänger bis heute nicht zu befreien.

§. 50.

Verneinende Bestimmungen der Lutheraner in Betreff der Kirche.

Wollen wir nun auch noch die negativen Bestimmungen der Lutheraner in Betreff der Kirche näher bezeichnen, so begreift sich zuvörderst leicht, daß und warum der Primat verworfen wurde und verworfen werden mußte. Die Annahme, daß Christus nur eine unsichtbare Kirche gestiftet, ist schlechthin unverträglich mit der anderen, daß er seiner Kirche ein sichtbares Haupt gegeben habe: die eine Bestimmung hebt die andere auf. Da Luthern das durch Menschen vermittelte Bestimmtwerden des Gläubigen beinahe gleichbedeutend mit diabolisch war, so mußte ihm schon die Idee des Primates, in welchem sich die Lehre von der Ab-

---

Sept. 1530. sagt er ähnlich: „Wer die Augsburgische Confession bekenne, der werde selig werden, wenn auch erst etwas später erleuchtet, welches Bekenntniß bis zum Ende der Welt und zum jüngsten Gerichtstage dauern müsse." Vergl. Bucholz: Geschichte der Regierung Ferdinands I., III. B. Wien 1832. S. 576. (wo die Geschichte des Reichstags zu Augsburg mit allen kirchlichen Verhandlungen am Ausführlichsten und Lehrreichsten erzählt ist.) Mit Baumgarten-Crusius wissen wir daher durchaus nicht übereinzustimmen, wenn derselbe: Lehrbuch der christl Dogmengeschichte Jena 1832. 1. Abth. S. 595. f. von den genaueren Bestimmungen des lutherischen Dogma in der Concordienformel tadelnd sagt: „Es waren dogmatische Gedanken geworden nachdem sie vom Anfang der Reformation herein nur in ihrem höheren geistigen Sinne dem unfrommen Sinne der herrschenden Kirche entgegengestellt gewesen waren, und nur den Gedanken der menschlichen Hilfsbedürftigkeit und der Hingebung des menschlichen Lebens an Gott hatten aussprechen sollen."

hängigkeit eines einzelnen Gliedes vom ganzen Körper am Schärfsten ausspricht, ganz abgesehen von der durch die Fehler einzeler Träger des Primates oft getrübten Geschichte desselben, als antichristlich, und der Papst als der Antichrist erscheinen, als der, welcher der Idee der Kirche als einer lediglich inneren und unsichtbaren, nur göttlichen geradezu widerspricht, und in das Amt Christi, des unsichtbaren und einzigen Hauptes der Kirche eingreift, welcher die Seinigen allein inwendig belehrt und unvermittelt an sich zieht. Wenn die Protestanten so oft wiederholen, Christus sei allein das Haupt der Kirche, so hat es demnach ganz denselben Sinn, wie wenn Luther sagt, Christus sei der einzige Lehrer, und muß ganz in derselben Weise gewürdigt werden. Finden übrigens besonders die jetzigen Protestanten die Idee des Papstthums verwerflich, so ist es noch begreiflicher. Wovon müßte es wohl die Einheit darstellen? Von den schroffsten, von den schneidendsten und unversöhnlichsten Widersprüchen, was nun freilich eine Unmöglichkeit ist; es müßte das in sich selbst tausendfach und von der tiefsten Wurzel aus Entgegengesetzte repräsentiren, was wirklich nur der Antichrist, der Satan selbst vermöchte. Wessen Leibes Haupt müßte der Primas wohl sein? Eines Leibes, dessen Glieder sich von einander unabhängig erklären, was in der That undenkbar ist. Der Fehler der Protestanten besteht hienach nur darin, daß sie Etwas, was bei ihnen unmöglich ist, und von ihrem Standpuncte aus seine unbestreitbare Richtigkeit hat, auf die christliche Kirche übertragen, die eher Alles, als ein in sich selbst zerrissenes, widerspruchvolles, sich selbst vernichtendes, ihre eigene Lehre verneinendes Ding sein soll, das aus sich immer Ja und Nein zugleich hervorbringt. Wenn dann ein beträchtlicher Theil der Protestanten anstatt Christus das unsichtbare Haupt zu nennen, ihn als das ihnen unbekannte, ihrem Blicke verborgene Haupt bezeichnen würde, so dürften sie wenigstens eine geschichtliche Wahrheit aussprechen. Wie übrigens die Protestanten vom Papstthum urtheilen müssen, so auch von dem katholischen Begriff der Bischöfe.

Was endlich die dogmatische Tradition betrifft, so erhellet aus dem Gesagten zur Genüge, und ist auch schon ausdrücklich

angedeutet, warum sie derselben in der doppelten oben entwickelten Bedeutung die Stelle nicht gewähren können, die sie im katholischen Systeme einnimmt. Man hat indeß hie und da gesagt, die Reformatoren hätten die Tradition im „idealen Sinne" nicht verworfen; sondern nur Traditionen. Es ist allerdings nicht zu bezweifeln, daß sie noch theilweise bewältigt von dem kirchlichen Geiste, den sie bei ihrem Austritt bewußtlos mit sich genommen hatten, demselben auch glaubten, und in ihm die heilige Schrift lasen. Allein sie verwarfen nur materiell die Tradition nicht in jeder Beziehung, wohl aber formell; denn sie erkannten zwar die Lehrentwickelungen der Kirche, wie sie in den vier ersten ökumenischen Concilien enthalten sind, an; aber nicht um ihrer kirchlichen Objectivität willen, sondern weil sie sie von ihrer subjectiven Ansicht aus durch die heilige Schrift bestätigt fanden. Die evangelische Wahrheit aber, die der Kirche zur Fortpflanzung und Festhaltung übergeben ist, bleibt Wahrheit, ob sie in Folge einer subjectiven Forschung, oder einer vorgeblichen inneren Erleuchtung anerkannt wird, oder nicht. Das kirchlich-traditionelle Princip ist daher: diese oder jene Lehre, z. B. von der Gottheit Christ, ist christlich-evangelische Wahrheit, weil die Kirche, die von Christus mit Auctorität versehene Anstalt, sie für Lehre Christi erklärt; nicht, weil sie dieser oder jener als Frucht seines Bibellesens gleichfalls subjectiv für eine Lehre Christi hält. Die heilige Schrift wird immer die Gestalt ihrer Leser anzunehmen gezwungen: sie wird klein mit dem Kleinen, und groß mit dem Großen, und geht deßhalb tausend Verwandlungen durch, je nachdem sie sich in einer Individualität reflectirt. Ist sie seicht, flach und matt, so repräsentirt sich in ihr auch die heilige Schrift in dieser Weise; in alle Einseitigkeiten und Verkehrtheiten muß sie eingehen und sich zur Bestätigung aller Thorheiten mißbrauchen lassen. Sie kann deßhalb von der Kirche in ihrer Unmittelbarkeit nicht als Glaubensnorm betrachtet werden; vielmehr ist die Kirchenlehre die Norm, wie die Schrift betrachtet werden muß. Da die Reformatoren diese große Wahrheit verkannten, so war ihre theilweise Uebereinstimmung mit der Tradition auch eine blos zufällige, wie am klarsten daraus ein-

leuchtet, daß ja in der Folge beinahe alle positiven Lehren des Christenthums, die Luther und die ersten Reformatoren noch vertheidigten, von den Ihrigen verworfen wurden, ohne daß sie aufhörten sich zur protestantischen Kirche zu bekennen. Die Reformatoren erkannten die Tradition in keiner Beziehung um ihrer Objectivität willen an, und verwarfen sie daher selbst auch dort, wo sie mit ihrer subjectiven Willkühr nicht übereinstimmte. Was stellt sich wohl etwa als eine Traditionslehre klarer heraus, als die Freiheit des Willens? Und doch verwarfen sie sie. Kurz: sie zogen das objective historische Christenthum ganz in ihre Subjectivität hinein, und mußten daher die Tradition verwerfen.

Sie versagten demnach der Kirche den Gehorsam, und betrachteten denselben als einen unedeln und unfreien; sie vergaßen nur, daß eine göttliche Auctorität auch dem Gehorsam, der ihr huldigt, das Gepräge des Göttlichen aufdrückt, und ihn so sehr über die Willkühr erhebt, als der Geist über das Fleisch erhaben ist. Es ist auffallend, daß Niemand mehr zweifelt, ein äusserliches festes und ewig unveränderliches Sittengesetz sei uns, wenn auch nicht erst von Christus in allen seinen Theilen gegeben, doch jeden Falles von ihm bestätigt und in größter Vollkommenheit mitgetheilt worden. Diese Norm des Wollens und Handelns erkennt jeder Christ an, und steht er auch weit hinter derselben zurück, so läßt er sich doch nicht so leicht beikommen, dieselbe nach seinem subjectiven moralischen Standpuncte zu verändern, und sich bei seinen Fehlern zu bemerken, daß der Maaßstab, nach welchem er handeln sollte, und der, nach welchem er wirklich gehandelt habe, sich vollkommen entsprechen. Die Nothwendigkeit einer solchen festen und unverrückten Norm für die Intelligenz aber wird in Abrede gestellt; hier soll sich ein jeder der Leitung seiner subjectiven Gefühle und Vorstellungen überlassen, und ein Jeder gewiß sein dürfen, daß, Was er fühlt und denkt, eben wahr gefühlt und gedacht sei; obwohl ein Jeder, der sich auch nur einige Wochen auf seiner Gedankenbahn beobachtet hat, leicht zur Einsicht gelangen kann, daß er auf diesem Felde nicht stärker sei, als auf dem sittlichen. Daß die heilige Schrift für sich allein diese feste äussere Norm nicht sein könne, und dem Willen Christi

gemäß nicht sein solle, sollte nach den schweren Erfahrungen, die wir besonders in unsern Tagen gemacht haben, und noch täglich machen können, Niemand mehr läugnen wollen.

§. 51.

Lehre der Reformirten von der Kirche.

Die allgemeinen Ansichten von der Kirche nahmen die Reformirten ohne Veränderung von Luther auf, und bestätigten dieselben feierlich in ihren symbolischen Schriften[1]). Nur zeichnet sich Calvin durch manche Eigenthümlichkeiten aus, die einer Erwähnung werth sein dürften. Die Erscheinungen in dem weiten Umkreise des kirchlichen Lebens, die seit der von Luther versuchten Umgestaltung desselben bis auf die Blüthezeit Calvins in der reichsten Mannigfaltigkeit dem Beobachter dargeboten wurden, waren nicht, ohne den tiefsten Eindruck in Calvin zu hinterlassen, vorübergegangen. Er hatte die grenzenlose Willkühr beobachtet, die sich an die neuen Grundsätze anschloß; es war ihm nicht entgangen, wie der von seinem Vorgänger geltend gemachte Begriff von einem Christen, als einem in sich selbst abgeschlossenen, allgenügsamen, alle seine höheren Bedürfnisse aus eigener innerer Geistesfülle befriedigenden Wesen eine Erdichtung sei, die aller Erfahrung widerspreche[2]); es war ihm aufgefallen, wie die

---

1) *Zwingl.* Commentar. de vera et falsa relig. Opp. Tom. II. fol. 197., wo er seinen ganzen Vortrag über die Kirche in zehn kurze Sätze zusammenfaßt. *Calvin.* Instit. l. IV. c. 1. fol. 190 seq. *Conf. Helvet.* I. c. XVII. ed. Aug. p. 47. *Helvet.* II. Art. XIV. *Anglic.* XIX. p 133., welche jedoch den sichtbaren Charakter der Kirche sehr klar hervorhebt: Ecclesia Christi visibilis est coetus fidelium, in quo verbum Dei purum praedicatur, et sacramenta, quoad ea, quae necessario exigantur, juxta Christi institutum recte administrantur. Anders wieder dagegen die *Confessio Scotica* Art. XVI. p. 156. Die ungrische weiß Nichts über die Kirche zu sagen; dagegen nimmt sie einen §. de vestitu Pastorum auf, p. 251.

2) *Calvin.* Instit. l. IV. c. 1. §. 5. fol. 572. Etsi externis mediis alligata non est Dei virtus, tamen ordinario docendi modo alligavit: quem

Vorsteher der neuen Kirche so vielfältig ohne Einfluß und Achtung dastanden, wie das Volk, welches dieselben als das beliebige Werk seiner Hände zu betrachten angewiesen war, ihnen oft den dringendsten Gehorsam versagte, und wenn nicht die Gewalt der Fürsten sich entwickelte, alle Ordnung und Zucht sich auflößte[1]). Da in Genf, dem Hauptschauplatze der Thätigkeit Calvins, die kirchliche Reformation an eine bürgerliche Umwälzung geknüpft war, verwüstete ohnedies die wildeste Zügellosigkeit alle Sitte, und der Stoff zum ernstesten Nachdenken wurde in Menge gereicht.

Calvin glaubte daher das Band, welches den Einzelnen mit einem größeren Ganzen verknüpfe, recht sehr hervorheben, eine neue Verehrung der Kirche, von welcher Luther stets so geringschätzend gesprochen, von welcher er nie einen klaren Begriff gewonnen hatte, erschaffen, und das Ansehen ihrer Vorsteher fester gründen zu müssen. Er trug sorgfältig Alles zusammen, was von jeher über die Kirche Gutes oder doch für seine Zwecke Brauchbares gesagt worden war, und nahm sogar kein Bedenken, manche Blumen aus dem verhaßten Corpus juris canonici in seinen Garten zu verpflanzen; freilich ohne ihre Herkunft namhaft zu machen. So zog er es vor, lieber die im protestantischen Systeme ganz haltlosen und alles wahren Grundes entbehrenden Sätze in seine Institutionen der christlichen Religion aufzunehmen, als folgerichtig seine von Luther ererbten Grundsätze anzuwenden. Gleich im Eingange seiner Abhandlung von der Kirche macht er auf die natürliche Unwissenheit, Trägheit und Flatterhaftigkeit des Menschen, und dadurch auf das Bedürfniß gewisser Veran=

---

dum recusant tenere fanatici homines, multis se exitialibus laqueis involvunt. Multos impellit vel superbia, vel fastidium, vel aemulatio, ut sibi persuadeant privatim legendo et meditando se posse satis proficere, atque ita contemnant publicos coetus et praedicationem supervacuam ducant. Quoniam autem sacrum unitatis vinculum, quantum in se est, solvunt vel abrumpunt etc

1) L. c. §. 11. fol. 375. Ejus (satanae) arte factum est, ut pura verbi praedicatio aliquot saeculis evanuerit: et nunc eadem improbitate incumbit ad labefactandum ministerium; quod tamen sic in ecclesia Christus ordinavit, ut illo sublato hujus aedificatio pereat etc.

staltungen aufmerksam, um den Glauben zu erzeugen, zu fördern und zur vollkommenen Reife zu bringen. In der Kirche sei der Schatz des Evangeliums niedergelegt, sagt er hierauf, Hirten und Lehrer seien von Gott eingesetzt, und mit Auctorität ausgerüstet worden, auf daß die Predigt immerhin blühe, eine heilige Uebereinstimmung im Glauben und eine rechte Ordnung erzielt werde[1]). Machte ihm aber seine Vernunft den Einwurf, wie, wenn es sich also mit der Kirche verhalte, er sich wohl berechtigt glauben könne, die Bande mit der bestehenden zu zerreißen, so betäubte er sein Gewissen mit den heftigsten Schmähungen gegen dieselbe, und konnte versichert sein, daß das Geschlecht, welches einmal auf Menschen zu schwören, und ihre Ansichten als Gotteswort zu verehren begonnen hatte, dergleichen Ausbrüche wilder Leidenschaft anstatt der Gründe hinnehmen werde[2]).

Nach diesen einleitenden Bemerkungen spricht Calvin zuerst von der unsichtbaren Kirche, und fordert die Seinigen auf, erstens, die Ueberzeugung festzuhalten, daß wirklich eine solche vorhanden sei, eine Schaar von Auserwählten nämlich, die, obgleich sie sich nicht von Angesicht zu Angesicht kennen, dennoch in Einem Glauben, in Einer Hoffnung, in Einer Liebe und demselben heiligen Geiste als Glieder unter dem Einen Christus, dem gemeinsamen Haupte, vereinigt seien; zweitens, mit unerschütterlicher Zuversicht anzunehmen, daß sie selbst zu dieser unsichtbaren Kirche gehören, die nur eine sein könne, indem eine Theilung Christi unmöglich sei. Sodann sagt er: umgibt uns also auch von allen Seiten eine traurige Oede, die auszurufen scheint, die Kirche sei verschwunden, so laßt uns wissen, der Tod Jesu sei nicht unfruchtbar, Gott wisse die Seinigen auch in Winkeln zu bewahren. Der Leser bemerkt hiebei von selbst,

---

1) *Calvin.* Instit. l. IV. c. 1. fol. 370. Quia autem ruditas nostra et segnities (addo etiam ingenii vanitatem) externis subsidiis indigent . . . . Pastores instituit ac doctores (Deus), quorum ore suos doceret: eos auctoritate instruxit, nihil denique omisit, quod ad sanctum fidei consensum et rectum ordinem faceret.

2) L. c. c. 2. fol. 381—386.

daß Calvin neben jenen Rücksichten, die in seiner Lehre von der Prädestination zu suchen sind, noch aus einem besonderen Grunde auf die Befestigung des Bewußtseins, der unsichtbaren Kirche anzugehören, hinwirkte: die allgemeine Verwilderung, die er bei den Seinigen gewahrte, drohte den Glauben zu untergraben, daß eine in Wahrheit so zu nennende Reformation erzielt worden sei[1]; er lenkt also den Blick von der Wirklichkeit hinweg, und führt ihn in das Dunkel einer unsichtbaren Welt, um der ewigen Sehnsucht des christlichen Gemüths nach Gemeinschaft eine Befriedigung zu gewähren, die die sichtbare Kirche versagte. Er geht nun aber sogleich auf diese über, um ihr eine festere, schönere Gestalt zu verleihen, ihre Wirksamkeit und ihr Eingreifen in die Bildung der Gläubigen zu sichern, die unsichtbare in der sichtbaren durchscheinen zu lassen und in dieser Weise den Versuch zu wagen, die Glieder der ersteren mit der letzteren allmählig zu versöhnen.

Wie heilbringend, ja unerläßlich die Einsicht in das Wesen der sichtbaren Kirche sei, sagt er, ergibt sich schon allein aus ihrem ruhmvollen Namen „Mutter". Es gibt keinen Eingang in das Leben, wenn nicht sie uns in ihrem Schooße empfängt, wenn nicht sie uns gebiert, mit ihren Brüsten ernährt, und endlich unter ihrer Hut und ihrem Schirm beschützt, bis wir das sterbliche Fleisch ausziehen, und den Engeln gleich sein werden. Denn unsere Schwäche gestattet die Entlassung aus der Schule

1) L. c. §. 13 fol. 376. Dum enim apud eos, quibus Evangelium annuntiatur, ejus doctrinae non respondere vitae fructum vident, nullam illic esse ecclesiam statim judicant. Justissima quidem est offensio, cui plus satis occasionis hoc miserrimo saeculo praebemus; nec excusare licet maledictam ignaviam, quam dominus impunitam non sinet: ut jam gravibus flagellis castigare incipit. Vae ergo nobis, qui tam dissoluta flagitiorum licentia committimus, ut propter nos vulnerentur imbecilles conscientiae. — Quia enim non putant esse ecclesiam, ubi non est solida vitae puritas et integritas, scelerum odio a legitima ecclesia discedunt, dum a factione improproborum declinare se putant. Ajunt ecclesiam Christi sanctam esse etc.

nicht, so lange wir leben. Erwäge noch dazu, daß es ausser ihrem Kreise keine Vergebung der Sünde gibt, und kein Heil; Jesaias und Joel bezeugen es, und Ezechiel stimmt mit ihnen überein. Wir sehen hieraus, daß sich die väterliche Huld Gottes und das besondere Zeugniß des geistigen Lebens auf seine Heerde beschränkt, so daß die Trennung von der Kirche immer verderblich ist.

Calvin beruft sich hierauf auf Eph. IV, 11., wo der heilige Paulus sagt, daß Christus Einige zu Aposteln, Andere zu Propheten, Andere zu Evangelisten, Andere zu Hirten und Lehrern gemacht habe, um die Kirche zu erbauen, bis alle vollkommen und in Christo gleichförmig würden, eine Stelle, welche die katholische Kirche zur Begründung ihrer Anschauung von sich selbst gebraucht hat. Der Reformator fügt zu dem Citate hinzu: „Wir sehen, daß Gott, der in einem Augenblicke die Seinigen vollenden könnte, sie doch nur mittels der kirchlichen Erziehung zum männlichen Alter will hinanwachsen lassen. Wir sehen ferner die Weise bezeichnet, in welcher diese Pläne Gottes sich entwickeln sollten: denn den Hirten ist die Predigt des göttlichen Wortes übertragen; Alle müssen sich diese Vorschrift gefallen lassen, so daß sie sich zahm und gelehrig (mansueto et docili spiritu) der Leitung der Lehrer, die hiezu auserwählt sind, hingeben. Schon lange zuvor hatte Jesaias mit diesem Merkmale die Kirche bezeichnet, indem er sagt, „der Geist, der in dir ist, und die Worte, die ich in deinen Mund gelegt habe, werden niemals aus deinem Munde weichen, und aus dem Munde deines Samens und deiner Enkel." Hieraus folgt, daß Diejenigen durch Hunger und Elend umzukommen verdienen, welche die geistliche Seelenspeise, von oben herab durch die Hände der Kirche gereicht, verschmähen. Auf daß wir also wissen, daß uns in irdenen Gefäßen ein unvergleichlicher Schatz dargeboten werde, tritt Gott selbst auf, und will, in wiefern er der Gründer dieser Ordnung ist, in seiner Veranstaltung gegenwärtig erkannt werden. — Gleichwie er das alte Volk nicht an die Engel verwies, sondern Lehrer auf Erden erweckte, welche wahrhaft ein englisches Werk verrichteten: so will er uns auch heute noch auf eine mensch-

liche Weise belehren. Und gleichwie er ehedem mit der Offenbarung seines Gesetzes allein nicht zufrieden war, sondern in den Priestern Ausleger desselben dazugab, von deren Lippen das Volk den wahren Sinn desselben vernehmen sollte: so ist es auch heute sein Wille, daß wir uns nicht blos der Lesung befleißen; Lehrer verordnete er vielmehr, auf daß wir durch ihre Hülfe unterstützt würden. Ein zweifacher Nutzen ergibt sich hieraus; denn einestheils prüft er hiedurch auf das Beste unsern Gehorsam, wenn wir auf seine Diener gerade so hören, als spreche er selbst, anderseits ist auch für unsere Schwäche dadurch gesorgt, indem er uns lieber durch Dollmetscher auf menschliche Weise anreden will, um uns zu sich hinzuziehen, als uns durch den Donner von sich abzustoßen. Nachdem nun Calvin bemerkt hat, daß den Absonderungen von der Kirche immer Hochmuth oder Eifersucht zum Grunde liege, und daß, Wer das heilige Band der Einheit löse, auch der gerechten Strafe dieses gottlosen Ehebruches, der Verblendung durch giftige Irrthümer und die abscheulichsten Wahnbilder, nicht entfliehe, so sagt er noch: „desto verabscheuenswerther sind also die Abtrünnigen, die auf eine Trennung der Kirche ausgehen, es ist als wenn sie die Schafe aus der Hürde wegtreiben, und in den Rachen der Wölfe werfen" [1]).

Calvin ist eben so unerschöpflich in Widerlegung seiner selbst, als unerschütterlich im Vertrauen auf die Gedankenlosigkeit der Menschen, zu denen er sich alles Ernstes versieht, daß sie die Gründe, welche seinen Ungehorsam gegen die katholische Kirche verdammen, gutwillig als Beweise hinnehmen werden, daß sie sich ihm und seinen Institutionen unterwerfen müssen. Wie wir also, sagt er anderwärts, eine unsichtbare Kirche bekennen, welche allein von dem Auge Gottes gesehen wird, so sind wir auch gehalten, eine Kirche, die es für die Menschen ist, zu verehren und in ihrer Gemeinschaft zu verharren [2]). Er vergißt hiebei

---

1) L. c. c. 1. §. 5. fol. 372.

2) *Calvin.* l. IV. c. 1. n. 7. fol. 374. Quemadmodum ergo nobis invisibilem, solius Dei oculis conspicuam ecclesiam credere necesse

nie, als Merkmal einer wahren christlichen Gemeinde ihre Verehrung gegen das Ministerium, gegen das Predigtamt, hervorzuheben [1]), und wenn Luther sagte, dort sei die wahre Kirche zu finden, wo das Evangelium recht verkündet werde, so fügt Calvin hinzu: dort sei sie zu finden, wo die Predigt des göttlichen Wortes mit Gehorsam angehört werde. „Wo mit Ehrfurcht, drückt er sich aus, die Predigt des Evangeliums aufgenommen wird, da erscheint weder ein trügerisches, noch ein zweifelhaftes Bild der Kirche, und es geht Niemanden ungestraft dahin, ihr Ansehen zu verachten, oder ihre Ermahnungen zu verschmähen, oder ihren Rath zu verwerfen, oder ihre Strafen zu verspotten, noch weniger aber von ihr abzufallen und ihre Einheit aufzulösen. Denn einen solchen Werth legt der Herr auf die Verbindung mit seiner Kirche, daß Derjenige für einen Abtrünnigen und Religionsläugner gehalten wird, der sich von was immer für einer (besonderen reformirten) Gemeinde, verehrt sie anders das wahre Ministerium des Worts und der Sacramente, hartnäckig lossagt. Es ist doch gewiß nichts Geringes, daß sie die Säule und Grundfeste der Wahrheit, so wie das Haus Gottes genannt wird. Hiemit will Paulus sagen, die Kirche sei die treue Bewahrerin der Wahrheit, damit sie sich nicht aus der Welt verliere; denn durch ihren Dienst und ihre Hilfe wollte Gott die reine Predigt seines Wortes bewahren, und sich als einen Hausvater zeigen, indem er uns mit geistlichen Speisen nährt und für Alles, was zu unserm Heile dient, besorgt ist. Auch Das ist kein geringes Lob, daß sie die Auserwählte, die zu seiner Braut Auserkorene genannt wird, die ohne Runzel und ohne Fehl sein müsse, sein Leib und seine Hülle. Hieraus folgt, daß die Lossagung von der Kirche eine Verläugnung Gottes und Christi ist; desto mehr hat man sich vor der

est, ita hanc, quae respectu hominum ecclesia dicitur, observare ejusque communionem colere jubemur.

1) L. c. §. 9. fol. 374. Quae (multitudo) si ministerium *habet* verbi, *et honorat*, si sacramentorum administrationem, ecclesia procul dubio haberi et censeri meretur.

verruchten Trennung zu hüten, weil wir, indem wir den Untergang der göttlichen Wahrheit, so viel an uns ist, anstreben, mit der ganzen Gewalt des Zornes Gottes vernichtet zu werden verdienen. Und kein abscheulicheres Verbrechen kann ausgesonnen werden, als durch gotteslästerliche Treulosigkeit die Ehe zu verletzen, welche sein eingeborner Sohn mit ihr einzugehen sich gewürdigt hat"[1]).

Endlich bemüht sich Calvin aus gutem Grunde noch ganz besonders seinen Lesern die Ueberzeugung beizubringen, daß keine Größe sittlichen Verbrechens der Kirche ihren Charakter raube[2]), und Diejenigen, welche hierin allzu strenge seien, und deßhalb zum Abfalle reitzen, gewöhnlich nur von Hochmuth aufgeblasen und von einer verderblichen Selbstgefälligkeit getrieben werden. Sogar fügt er noch hinzu, daß wohl noch einige Verdunkelung des wahren Glaubens nicht allzu hoch anzuschlagen sei[3]).

---

1) L. c. §. 10. fol. 374—375.

2) L. c. c. 2. §. 1. fol. 381. Ubicunque integrum exstat et illibatum (verbi et sacramentorum ministerium) nullis morum vitiis aut morbis impediri, quominus ecclesiae nomen sustineat. c. 1. §. 16. fol. 377. Hoc tamen reperimus nimiam morositatem ex superbia magis et fastu falsaque sanctitatis opinione, quam vera sanctitate veroque ejus studio nasci. Itaque qui ad faciendam ab ecclesia defectionem sunt aliis audaciores, et quasi antesignani, ii ut plurimum nihil aliud caussae habent, nisi ut omnium contemptu ostendant se aliis esse meliores.

3) L. c. §. 12. fol. 374. Quin etiam poterit vel in doctrina, vel in sacramentorum administratione vitii quippiam obrepere, quod alienare nos ab ejus communione non debeat. Wir wünschten sehr, daß es uns der Raum gestattete, nun auch Einiges aus den Schriften des Theodor Beza über die Kirche mittheilen zu können. Was Calvin lehrt, wendet Beza trefflich an. Man lese übrigens nur *Theodori Bezae* Vezelii epistt. theologg. lib. unus. Genev. 1573. ad Alamanum «ecclesiae Lugdunensis turbatorem» p. 48 seq., um sich zu belehren, wie Calvins Grundsätze im Leben ausgeübt wurden.— Ist es nicht als eine bis auf den heutigen Tag gebliebene Nachwirkung von Calvins tieferer Auffassung der Kirche zu betrachten, daß jetzt noch die reformirten deutschen Theologen weit tüchtigeres über

Aus diesen Grundsätzen Calvins muß es auch erklärt werden, warum er die Ordination beibehielt, und zwar mit der Bestimmung, daß nicht das Volk, sondern das Presbyterium dieselbe zu vollziehen habe[1]): er zeigt sich sogar geneigt, die Priesterweihe als ein Sacrament anzuerkennen. Gewiß findet auch von diesem Standpuncte aus die merkwürdige Erscheinung, daß in der englisch-reformirten Kirche der Episcopat gerettet wurde, ihren tiefsten Grund, obwohl nicht geläugnet werden darf, daß mancherlei andere Umstände hiebei noch mitgewirkt haben. Mit Luthers frühesten Ansichten konnte kein Episcopat bestehen, und der schwedische und dänische ist wesentlich von dem englischen verschieden[2]). Hiemit wurde aber auch in der englischen Kirche der innere Widerspruch mit sich selbst auf die Spitze getrieben. Eine katholische Hierarchie und eine protestantische Glaubenslehre in Einem und Demselben! Die englischen Bischöfe rühmen sich mittelst der katholischen Ordination in ununterbrochener Folge von den Aposteln abzustammen und so mit der alten Kirche lebendigst verknüpft zu sein, und — brachen eben durch die

---

diesen Gegenstand darbieten, als die lutherischen? Marheineke, und zwar mehr noch in seinem Religionsunterrichte für Obergymnasien als in seinem zu Vorlesungen auf Universitäten bestimmten Lehrbuch der Dogmatik, und Schleiermacher sind es, die unter den neueren Protestanten bei Weitem das Beste über die Kirche zu sagen wußten. Doch ging auch aus der Hegelschen Schule (Marheineke hat schon früher recht gut über die Kirche gedacht, als er dieser philosophischen Partei angehörte) ein besserer Geist hervor.

1) L. c. l. IV. c. 3. §. 11—16. fol. 389—392. l. IV. c. 14. §. 20. fol. 418. Sacramenta duo instituta, quibus nunc christiana ecclesia utitur. *Loquor autem de iis, quae in usum totius ecclesiae sunt instituta. Nam impositionem manuum, qua ecclesiae ministri in suum munus initiantur, ut non invitus patior vocari sacramentum, ita inter ordinaria sacramenta non numero;* soll ein sacramentum ordinarium sein, quod in usum totius ecclesiae (omnium fidelium) institutum est, so stimmt die katholische Kirche ganz mit Calvin zusammen.

2) *Confess. Anglic.* Art. XXXVI.

Eingehung in die Kirchenumwälzung die Stetigkeit der Ueberlieferung ab.

Desto mehr müssen wir nun aber staunen, wie Calvin die Anerkennung der Göttlichkeit der heiligen Schriften lediglich vom Zeugnisse des heiligen Geistes im Inneren des Menschen abhängig machen, und sich dazu verstehen konnte, den so wahren Satz Augustins: „ich würde den heil. Schriften nicht glauben, wenn mich nicht das Ansehen der Kirche dazu bestimmte,“ so ganz kläglich zu mißdeuten [1]). Hier erlahmt wieder die Schwungkraft, die so ernstlich bemüht war, der subjectiven Willkühr eine Objectivität entgegenzustellen, und ganz sichtlich blos um den möglichen Folgerungen zu begegnen, die aus der unläugbaren Thatsache, daß in der katholischen Kirche und durch sie der Kanon festgesetzt, und alle einzelen Bücher unversehrt erhalten wurden, zu Gunsten derselben Kirche gezogen werden konnten [2]).

---

1) *Calvin.* Instit. l. I. c. 7. §. 3. fol. 15. Maneat ergo fixum, quos spiritus sanctus intus docuit, solide acquiescere in scriptura, et hanc quidem esse αὐτόπιστον, neque demonstrationibus et rationi subjici eam fas esse: quam tamen meretur apud nos certitudinem spiritus testimonio consequi. — Talis ergo est persuasio, quae rationes non requirat: talis notitia, cui optima ratio constat, nempe in qua securius constantiusque mens acquiescit, quam in ullis rationibus; talis denique sensus, qui nisi ex coelesti revelatione nasci nequeat.

2) L. c. §. 1. fol. 14. Sic enim magno cum ludibrio Spiritus sancti quaerunt: ecquis nobis fidem faciat, haec a Deo prodiisse? Ecquis salva ac intacta ad nostram usque aetatem pervenisse certiores reddat? Ecquis persuadeat, librum hunc reverenter excipiendum, alterum numero expungendum, nisi certam istorum omnium regulam ecclesia praescriberet? Pendet igitur, inquiunt, ab ecclesiae determinatione et quae scripturae reverentia debeatur, et qui libri in ejus catalogo censendi sint. Ita sacrilegi homines, dum sub ecclesiae praetextu volunt effraenatam tyrannidem evehere, nihil curant, quibus se et alios absurditatibus illaqueent, modo hoc unum extorqueant apud simplices, ecclesiam nihil non posse. Kein Katholik drückt sich übrigens so aus, daß es von der Bestimmung der Kirche abhänge, welche Verehrung der heiligen Schrift gebühre, und welche Bücher für kanonisch gehalten werden sollen.

Doch gingen die genannten Grundsätze Calvins aus der durch und durch subjectiven Art des Protestantismus hervor, und es muß zugestanden werden, daß seine Ansichten über Kirche weit mehr im Widerspruch mit dem innersten Wesen der Reformation stehen, als seine Meinung über die Art, sich des göttlichen Ursprunges einer heiligen Schrift zu versichern, mit seinen Ansichten von der Kirche. Jeden Falls aber bringt es seinem Scharfsinne sowohl, als seinem christlichen Geiste viel Ehre, daß er einsah, oder doch fühlte, auf dem Wege einer blos gelehrten Forschung lasse sich hier für den Gläubigen zu keinem beruhigenden Resultate gelangen, da sich wegen der Dunkelheit, die sich über die Entstehung der heiligen Schriften, und über die Bildung des Kanons, ja über die zwei ersten Jahrhunderte überhaupt verbreite, immer Zweifel über die Aechtheit des einen oder des anderen kanonischen Buches erheben lassen, Zweifel, auf deren endliche Lösung hin der Glaube nicht eingestellt werden könne; daß somit eine höhere Gewährleistung gesucht werden müsse. Er fand eine solche, frühere Andeutungen weiter verfolgend; und Was er gefunden, ist nicht falsch, aber einseitig, ungenügend, und für die Kirche trostlos. Daß durch solche Grundsätze der von einem einseitig gebildeten religiösen Geistesleben ausgehenden

---

vielmehr sagten die Katholiken von jeher, die Kirche sei Zeuge und Bürge, daß die kanonischen Schriften seien, wofür sie gehalten werden. Calvin drückt sich jedoch noch redlicher aus, als Luther, der in seiner Auslegung des Briefes an die Galater I. Kap. S. 30. b. (Wittenb. 1556. I. Th.) sagt: „Item, das die Kirche macht und Gewalt haben sol, über die heil. Schrift. Wie denn die Canonisten und Sententiarii wider Gott und recht unverschempt geschrieben haben. Welcher einiger Grund dieser ist, das sie sagen, Es hat die Kirche nicht mehr denn nur vier Evangelia approbirt und angenommen, darumb sind jr auch nur vier, Und hette sie jr mehr aufgenommen, so weren jr auch mehr. Nu aber die Kirche hat macht gehabt, nach jren gefallen und gutdünken, Evangelia anzunemen und zu approbiren, welche und wie viel sie gewolt, So folget daraus, daß auch der Kirchen gewalt über das Evangelium ist." Dies war nun freilich leicht zu widerlegen, wie denn auch Luther seine Fiction gut widerlegt.

Verwüstung des Heiligthums der Zugang eröffnet werde, hätte Calvin schon aus Luthers Ansichten vom Kanon entnehmen können. Wo der Letztere den Geist „nicht verspürte“, d. h. seinen eigenen Geist nicht wiederfand, glaubte er sogleich den Verdacht der Unächtheit gegründet. Kommt es in letzter Instanz auf diese Geistesprobe an, die ein Buch besteht, oder nicht besteht, Wer mag entscheiden, wenn es von der einen Seite verworfen, von der andern vertheidigt wird? Keine ist widerleglich, da eine jede die individuelle Stimmung zum höchsten und letzten Kriterium erhebt, und ihren religiösen Glauben nicht nach der objectiven biblischen Lehre will bilden lassen, sondern selbst, Was Bibel ist, nach ihrem Wohlgefallen bestimmen möchte. Sodann läßt sich aus der Sprache des Geistes niemals beurtheilen, ob Matthäus, Marcus, Paulus, Petrus u. s. w. ein Buch geschrieben habe; höchstens sagt sie, daß ein Christ der Verfasser sei; wir wollen aber das Erstere, nicht blos das Letztere wissen, wenn es sich um kanonische Bücher handelt; da wir nur Jene für irrthumslos halten, sonst aber Niemanden[1]).

Sechstes Capitel.

Die jenseitige Kirche und ihre Verbindung mit der diesseitigen.

§. 52.

Lehre der Katholiken.

Wir haben bisher die Kirche nur in ihrem irdischen Sein und Wesen betrachtet, und ihr überirdischer Theil bleibt uns noch

1) *Confessio Gall.* c. IV. l. l. p. 111. stimmt mit Calvin überein, wenn sie sagt: hos libros agnoscimus esse canonicos, id est, ut fidei nostrae normam et regulam habemus, atque non tantum ex communi ecclesiae consensu, sed etiam multo magis ex testimonio et intrinseca spiritus sancti persuasione: quo suggerente docemur, illos ab aliis libris ecclesiasticis discernere, qui ut sint ules (utiles?), non sunt tamen ejusmodi, ut ex iis constitui possit aliquis fidei articulus.

zu beschreiben übrig. Die Gläubigen, die durch ihre Abberufung von hier aus der sichtbaren Gemeinschaft mit uns heraustreten, und in ein jenseitiges Leben übergehen, brechen dadurch, so lehrt die katholische Kirche, ihre Verbindung mit uns nicht ab; die heilige Liebe vielmehr, wie sie aus einer höheren Weltordnung in diese niedere verpflanzt wurde, umschlingt fortwährend mit ihren heiligen Banden alle Diejenigen, die sie einmal in ihren Kreis aufgenommen hat, im Falle sie sich nicht selbst freiwillig loswinden, und bewahrt ihre ewige Kraft auch bei dem Zusammensinken aller Kräfte, die diesem niedern Leben angehören. Alle nun, die mit der Weihe der Liebe abgeschieden sind, und auch jene höheren geschaffenen Geist-Wesen, die nie in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen mit uns gelebt haben, wohl aber unter demselben Haupte Jesus Christus, gleich uns, stehen und in demselben heiligen Geist geheiligt sind, bilden Eine Kirche, einen großen enggeschlossenen Bund mit uns [1]).

Aber nicht alle in die irdische Kirche eingegliedert gewesenen, und mit dem Bundeszeichen der Liebe aus ihr geschiedenen Gläubigen treten bei ihrem Eingange in das Jenseits sogleich in jene beseligenden Verhältnisse ein, die Jenen von Anbeginn an bestimmt sind, die Gott in Christo lieben. Je nachdem sie von dieser göttlichen Liebe blos berührt, oder wirklich durch dieselbe von allen Flecken der Sünde befreit das Erdenleben verlassen, gehen sie in eine verschieden gestaltete neue Welt ein; jene in solche Ver-

---

1) *Jacob. Sadolet.* Card. S. R. E. Opp. Tom. II. p. 181. drückt im Briefe an die Genfer den Sinn der katholischen Kirchenlehre trefflich aus: Sin mortalis anima sit, edamus et bibamus, inquit Apostolus, paulo enim post moriemur, sin autem sit immortalis, ut certo est, unde, quaeso, tantum et tam repente factum est corporis morte dissidium, ut et viventium et mortuorum animae inter se nihil congruant, nihil communicent, omnis cognationis nobiscum et communis humanae societatis oblitae? Cum praesertim charitas, quae praecipuum Spiritus Sancti in Christiano genere est donum: quae nunquam non benigna, nunquam non fructuosa est, et in eo, in quo inest, nunquam inutiliter consistit, salva semper et efficax in utraque vita permaneat.

hältnisse, die ihrem noch mangelhaften religiös-sittlichen Geistesleben entsprechen und dasselbe vollenden; diese in die an eine durchgeführte Heiligung geknüpfte Beseligung. Die Ersteren werden mit Recht gleich den Genossen der irdischen Kirche noch zur leidenden Kirche gezählt, da ihr besonderes Leben nicht nur als ein durch das Feuer der Läuterung noch hindurchgehendes[1]), sondern zugleich als ein der Strafe unterworfenes aufgefaßt werden muß, indem es nur von dem rechten Gebrauche ihrer Freiheit abhing, sich während ihres Erdenlebens in eine volle, innige und ungetrübte Vereinigung mit Gott zu setzen[2]). Die in die Reihen der seligen Geister Aufgenommenen bilden dagegen mit diesen selbst die triumphirende Kirche, eine Benennung, die durch sich selbst klar ist.

Wie die Lehre von einem jenseitigen Reinigungszustande, von einem Fegfeuer, mit der katholischen Darstellung von der Rechtfertigung schon gegeben ist, und sich schlechthin von derselben nicht trennen läßt, ist schon früher nachgewiesen worden; es kann demnach hier nur noch von der besonderen Weise von Gemeinschaft gesprochen werden, die zwischen uns und den armen, einem reinigenden Feuer übergebenen Seelen gepflegt wird. Wir sind belehrt, und werden durch den lebendigsten Herzensdrang von selbst bestimmt, unsere Fürbitte für sie bei Gott und Jesus Chri-

---

1) Im Missale heißt eines der Gebete für die Abgestorbenen: Suscipe, Domine, preces nostras pro anima famuli tui N., *ut si quae ei maculae de terrenis contagiis adhaeserunt*, remissionis tuae misericordia deleantur. Per dominum nostrum Jesum Christum.

2) In der Florentinischen Vereinigungsformel (welche die Einheit des Glaubens der griechischen und lateinischen Kirche ausspricht) heißt es bei Harduin Acta Concil. Tom. IX. p. 422. Item, si vere poenitentes in Dei caritate decesserint, antequam dignis poenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas poenis purgatoriis post mortem purgari (καθαρτικαῖς τιμωρίαις καθαίρεσθαι μετὰ θάνατον): et ut a poenis hujusmodi releventur, prodesse eis fidelium vivorum suffragia, Missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas, et alia pietatis officia, quae a fidelibus fieri consueverunt, secundum ecclesiae instituta.

stus einzulegen. Insbesondere aber halten wir Gott das Opfer Christi am Kreuze vor, und flehen, daß er um seines Sohnes willen den leidenden Brüdern und Schwestern gnädig und barmherzig sein, und ihren Eintritt in die ewige Ruhe beschleunigen wolle[1]). Diese Weise, die wir nun einmal schlechterdings nicht lassen können, weil wir uns durch die ganze Gewalt unseres gläubigen und liebenden Gemüthes dazu angetrieben fühlen, ist nicht nur durch die Sitten der ältesten Völker und des auserwählten Volkes Gottes insbesondere, sondern auch nachweisbar durch die früheste Geschichte der christlichen Kirche begründet, und wir verehren diese Weise als eine apostolische Tradition. Uebrigens lehrt die Kirche über die Art der Strafe und den Ort, welchen das Fegfeuer einnimmt, Nichts Weiteres, da sie hierüber keine höheren Aufschlüsse erhalten hat, und wenn wir uns des Ausdruckes „reinigendes Feuer" und dergleichen bedient haben, so geschah es im herkömmlichen bildlichen Sinne.

In anderer Weise stellt sich der Verkehr heraus, welcher zwischen uns und der triumphirenden Kirche stattfindet. Blicken wir zunächst auf jene Glieder derselben, die einst der Kirche auf Erden einverleibt waren. Sie wirken unter uns nicht nur durch die heiligen Kräfte fort, die sie während ihrer irdischen Pilgerschaft entwickelt haben, und wodurch sie das Reich Gottes erweiterten,

---

1) *Concil. Trident.* Sess. XXV. decret. de purgator. Cum catholica ecclesia . . . docuerit, purgatorium esse: animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio juvari, praecipit sancta synodus episcopis, ut sanam de purgatorio doctrinam, a sanctis patribus et a sacris conciliis traditam, a Christi fidelibus credi, teneri, doceri et ubique praedicari diligenter studeant. Apud rudem vero plebem difficiliores ac subtiliores quaestiones, quae ad aedificationem non faciunt, et ex quibus nulla fit pietatis accessio, a popularibus concionibus secludantur. Incerta item, vel quae specie falsi laborant, evulgari ac tractari non permittant. Ea vero, quae ad curiositatem quandam, aut superstitionem spectant, vel turpe lucrum spectant, tanquam scandala et fidelium offendicula prohibeant etc. Sess. XXII. c. II. Quare non solum pro fidelium vivorum peccatis . . . sed et pro defunctis in Christo nondum pleniter purgatis offertur. Sess. VI. can. XXX.

und in den Herzen der Menschen tiefer gründeten, Kräfte, die auf die Umgebung der Heiligen zunächst übergegangen, von dieser weiter verbreitet und in alle Zukunft fortgepflanzt werden; sie sind uns nicht nur bleibende Vorbilder des christlichen Lebens, als solche, in welchen sich Christus ausgeprägt hat, in welchen er sich auf tausendfache Weise reflectirt, den ganzen Umfang der durch ihn möglich gewordenen Tugenden zur lebendigsten Anschauung bringt und als Muster für alle Lebensverhältnisse aufgestellt hat: sie wirken für uns, so glauben wir fest und vertrauensvoll, noch in höherer Art, der ein besonderes Entgegenkommen unserer Seits entspricht. Je reiner ihre Liebe ist, und je voller der Genuß einer unaussprechlichen Seligkeit, der sie in Christo theilhaftig geworden sind, desto mehr sind sie auch uns in Liebe zugewendet, und bei unserm Ringen und Kämpfen nicht gleichgültig. Sie flehen zu Gott für ihre Brüder, und wir hinwiederum bitten sie im Bewußtsein, daß das Gebet des Gerechten viel bei Gott vermag, um ihre Fürbitte. Der Act, in welchem wir Dies thun, heißt Anrufung (invocatio); der Act aber, in welchem sie dieser Anrufung entsprechen, Fürsprache (intercessio)[1].

Die kirchliche Aufstellung der Heiligen als religiös-sittlicher Vorbilder, verbunden mit der Lehre von ihrer Fürbitte für uns bei Gott und derselben entsprechenden Anrufung unserer Seits,

---

1) *Concil. Trid.* Sess. XXV. Mandat sancta synodus omnibus episcopis . . . . ut fideles diligenter instruant, docentes eos, Sanctos, una cum Christo regnantes, orationes suas pro hominibus offerre, bonum atque utile esse suppliciter eos vocare; et ob beneficia impetranda a Deo per filium ejus Jesum Christum dominum nostrum, qui solus noster redemtor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere. Sess. XXII. c. III. Et quamvis in honorem et memoriam sanctorum nonnullas interdum missas ecclesia celebrare consueverit; non tamen illis sacrificium offerri docet, sed Deo soli, qui illos coronavit; unde nec sacerdos dicere solet, offero tibi sacrificium Petre, vel Paule, sed Deo de illorum victoriis gratias agens eorum patrocinia implorat, ut ipsi pro nobis intercedere dignentur in coelis, quorum memoriam facimus in terris.

gibt den Begriff der Heiligenverehrung, welche sich zur Anbetung verhält, wie die zwischen den Geschöpfen bestehende gegenseitige Beziehung. zu dem Abhängigkeitsverhältniß aller derselben zu ihrem gemeinschaftlichen Schöpfer und Herrn. Die guten Geschöpfe blicken mit Liebe und Verehrung zu Denjenigen aus ihrer Mitte hin, welche von Gott ausnehmend begabt wurden, sie wünschen sich einander in Kraft der ihnen eingepflanzten Liebe alles Gute, und erheben ihre Hände für einander zu Gott, welcher, der von ihm ausgegangenen und seine Geschöpfe einigenden Liebe sich freuend, ihre Wechselbitten, im Falle sie Dessen würdig sind, erhört, und aus der Fülle seiner Macht befriedigt, Was kein Geschöpf vermag. Uebrigens sollen wir Christum anbeten, so sind wir genöthigt, Heilige zu verehren. Der Glanz derselben ist nichts Anderes, als eine Ausstrahlung der Herrlichkeit Christi, und ein Beweis seiner unendlichen Macht, die aus Staub und Sünde ewige, lichtdurchdrungene Geister hervorzurufen vermag. Wer darum Heilige verehrt, verherrlicht Christum, aus dessen Kraft sie hervorgegangen sind und dessen wahrhafte Gottheit sie bezeugen. Daher hat die Kirche die Feste des Herrn, durch welche das Andenken der wichtigsten Momente aus der Geschichte des Erlösers im Verlaufe des Jahres auf lebendig-feierliche Weise erneuert wird, mit den Festen der Heiligen umgeben, die durch den ganzen Fortgang der Geschichte der Kirche die fruchtbare Kraft des Eintrittes des Sohnes Gottes in diese Welt, seines Thuns und Leidens, seiner Auferstehung und der Geistesausgießung bezeugen; so daß demnach in dem Leben der Heiligen die Wirkungen des Lebens Christi und die unläugbaren Früchte desselben zugleich der Anschauung und dem Gefühle nahe gebracht werden. Und mit Recht mögen wir denn sagen, daß, gleichwie Gott kein Gott der Todten, sondern der Lebendigen sei, so auch Christus kein Gott eines in dem Todesschlafe verharrenden Geschlechtes, sondern eines wirklich geistig erweckten und zur Heiligung und Beseligung hinanwachsenden Volkes sei. Noch ist endlich zu erwägen, daß die Lehre der Kirche nicht behaupte, daß man die Heiligen anrufen müsse, sondern nur, daß sie angerufen werden können, indem das Concil von

Trient in einer angeführten Stelle nur sagt, es sei nützlich und heilsam, die Heiligen vertrauensvoll um ihre Fürbitte bei Gott anzugehen. Vom Glauben an die Gottheit Christi und sein Mittleramt oder an seine uns heiligende Gnade u. d. gl. lehrt die Kirche keineswegs, daß er nützlich und heilsam, sondern daß er unbedingt nothwendig zur Seligkeit sei.

§. 53.

Lehre der Protestanten.

Diesen Grundsätzen der katholischen Kirche setzen die Protestanten nur eine todte Kritik und leere Negationen entgegen. Was zuerst das Fegfeuer angeht, so läugnete Luther dasselbe anfänglich eben so wenig, als die Fürbitten für die Abgeschiedenen; sobald ihm aber seine Rechtfertigungslehre recht klar geworden war, erkannte er die Nothwendigkeit, den Geist der Verneinung auch hier walten zu lassen. In den von ihm verfaßten Schmalkaldischen Artikeln drückt er sich auf das Stärkste gegen die Annahme eines Fegfeuers aus, und bezeichnet sie als eine diabolische Erfindung [1]). Mit der wildesten Heftigkeit erklärt sich auch Calvin dagegen, und die symbolischen Schriften seiner Partei stimmen mit ihm überein [2]). Zugleich sprechen sie sich auch mit dem klar-

---

1) *Artic. Smalcald.* P. II. c. 2. §. 9. Quapropter purgatorium, et quidquid ei solennitatis, cultus et quaestus adhaeret, mera diaboli larva est. Pugnat enim cum primo articulo, qui docet, Christum solum, et non hominum opera, animas liberare.

2) *Calvin.* Instit. l. III. c. 5. §. 6. fol. 241. Demus tamen illa omnia tolerari aliquantisper potuisse ut res non magni momenti, at ubi peccatorum expiatio alibi, quam in Christi sanguine quaeritur, ubi satisfactio alio transfertur, periculosissimum silentium. Clamandum ergo non modo vocis, sed gutturis ac laterum contentione, purgatorium exitiale Satanae esse commentum, quod Christi crucem evacuat, quod contumeliam Dei misericordiae non ferendam irrogat, quod fidem nostram labefacit et evertit etc. *Confess. Helvet.* I. art. XXVI. p. 86. Quod autem quidam tradunt de igne purgatorio, fidei christianae: credo remissionem peccatorum et vitam aeternam, purgationique plenae per Christum . . adversatur. *Anglic.* XXII. p. 134.

sten Bewußtsein über den Grund aus, der sie zu so derber Opposition anspornte, und verhehlen das Gefühl nicht, daß die Aufnahme oder die Duldung der Lehre von einem Reinigungsorte in ihrem Lehrgebäude ein das Ganze zerstörendes Moment wäre. Die Versöhnung und Vergebung der Sünde sei allein im Blute Christi zu suchen, bringen sie vor; weßwegen es eine Verkennung seiner Verdienste und der Rechte des Glaubens sei, der ja allein selig mache, wenn man dafür halte, daß der Gläubige noch jenseits Strafe zu erdulden habe, und nicht ohne alle Umstände in den Himmel aufgenommen werde[1]. Die Mißverständnisse, die hier obwalten, sind anderwärts schon ausgeführt worden.

Was das Reich der vollendeten Heiligen und unsere Beziehung zu denselben betrifft, so stehen die lutherischen Negationen hierin mit ihrer Lehre von der Kirche in der genauesten Verbindung, und sind nur eine Uebertragung ihrer Grundsätze von der kirchlichen Gemeinschaft der Gläubigen hienieden auf jene höhere. Sie läugnen die Gemeinschaft der Glieder der streitenden Kirche nicht; sie verwerfen aber die Bedingungen, unter welchen sie eine wahre, wirkliche und lebendige werden könnte: die Gläubigen stehen alle in einer geistigen Gemeinschaft unter sich, aber man weiß nicht wozu; das Ganze bestimmt den Einzelnen nicht, es findet keine zu begründende Wechselwirkung zwischen beiden statt, so daß das Glied des Körpers recht wohl entbehren könnte: die Idee der Gemeinschaft ist eine völlig müßige, that- und kraftlose. Desgleichen stellen sie nun auch eine zwischen uns und den Heiligen stattfindende Gemeinschaft nicht in Abrede, allein es hat

---

1) Nur allein die Beherzigung der Kirchengebete, z. B. folgender Oration (in die obitus, seu depositionis defuncti) hätte die Reformatoren auf das Ungegründete ihrer Vorwürfe aufmerksam machen können. Deus, *cui proprium est, misereri semper et parcere*, te supplices exoramus pro anima famuli tui N., quam hodie de hoc saeculo migrare jussisti: ut non tradas eam in manus inimici, neque obliviscaris in finem; sed jubeas eam a sanctis Angelis suscipi, et ad patriam paradisi perduci: *ut quia in te speravit et credidit*, non poenas inferni sustineat, sed gaudia aeterna possideat. Per dominum nostrum Jesum Christum.

mit der blosen Vorstellung davon sein Bewenden, und es fehlt ihr die Wahrheit, weil sie entweder keine Wirklichkeit oder doch nur eine halbe hat. Die Engel müßten Teufel und die Heiligen böse Dämonen sein, wenn auch nur von ihnen gedacht werden könnte, daß sie sich in einer starren, kalten Gleichgültigkeit uns gegenüber befänden, und ihre Liebe Gottes wäre nichtig in sich selbst, wenn sie nicht auch auf die vernünftigen und der Liebe gleichfalls empfänglichen Geschöpfe überginge, und für uns nicht thätig sein wollte. Dieser Gedanke war es wohl auch, der die deutschen Reformatoren zum Theil bestimmte, nicht geradezu der katholischen Lehre entgegenzutreten.

Zuerst geben sie nämlich zu, daß das Leben der Heiligen nachahmungswerth sei, und daß sie durch die Nachahmung geehrt werden sollen; auch läugnen sie nicht, daß die Heiligen für die Kirche im Allgemeinen bitten, aber sie behaupten, die Heiligen dürften nicht um ihre Fürsprache gebeten werden [1]). Der Grund, auf den sie sich stützen, ist derselbe, der die Auflösung der kirchlichen Gemeinschaft herbeiführte: weil Christus allein unser Mittler sei! Wir müssen indeß doch den Zusammenhang dieser Vorstellungen erforschen. Es ist ungemein wunderlich, daß die Heiligen zwar zu Gott für uns bitten, ohne zu befürchten, daß sie in das Mittleramt Christi eingreifen, und Gott und Christus sogar die Thätigkeit derselben gestatten, und somit in derselben auch keine Anmaßung finden; wir aber nicht um die Entwickelung dieser ihrer Thätigkeit bitten sollen, weil unsere Bitte eine Beleidigung enthalte, während doch Das, um was wir bitten, keine enthält.

---

1) *Confess. August.* Art. XXI. De cultu sanctorum docent, quod memoria Sanctorum proponi potest, ut imitemur fidem eorum, et bona opera juxta vocationem . . . . Sed scriptura non docet invocare Sanctos, seu petere auxilium a Sanctis. Quia unum Christum proponit nobis mediatorem, propitiatorem, pontificem et intercessorem. *Apolog.* ad Art. XXI. §. 3. 4. p. 201. Praeterea et hoc largimur, quod Angeli orent pro nobis. De Sanctis etsi concedimus, quod, sicut vivi orant pro ecclesia universa in genere, ita in coelis orent pro ecclesia in genere. — Porro ut maxime pro Ecclesia orent Sancti, tamen non sequitur, quod sint invocandi.

Es müßte doch auch das Gebet der Heiligen als eine strafbare Handlung bezeichnet werden, wenn unser Gesuch um dieses Gebet strafbar wäre. Ist aber ihr Gebet selbst löblich und Gott angenehm, warum nicht auch die Bitte um dasselbe? Sodann bedingt das Bewußtsein ihrer fürsprechenden Thätigkeit nothwendig eine Bejahung derselben von unserer Seite, und ruft die Freude an ihr hervor, welche, wenn wir sie zergliedern, den innigen Wunsch und die Bitte um die genannte Thätigkeit schon in sich enthält; sowie denn eine jede Gemeinschaft wechselseitig ist und der Wirkung von der einen Seite eine Gegenwirkung von der anderen und umgekehrt entsprechen muß. Gewiß würde unsere Gleichgültigkeit gegen die Fürbitten der Heiligen dieselben vernichten und alle Gemeinschaft zwischen beiden Formen der Einen Kirche völlig zerstören. Vermögen wir aber nicht gleichgültig zu sein, so steht eben die Lehre der katholischen Kirche fest.

Die Fürsprache der Heiligen und die derselben entsprechende Bitte an sie von unserer Seite ist so weit entfernt, das Verdienst Christi zu schmälern, daß sie vielmehr nur eine Wirkung desselben, eine Frucht seiner erlösenden, Himmel und Erde wieder verknüpfenden Thätigkeit ist, was unsere Kirchengebete sehr schön und bezeichnend schon dadurch ausdrücken, daß sie ohne alle Ausnahme, selbst jene, worin wir den Wunsch eines theilnehmenden Einwirkens der seligen Himmlischen auf unsere hiesige Pilgerfahrt aussprechen, in seinem Namen gestellt sind. Greift übrigens die Fürbitte der Heiligen in das Mittleramt Christi ein, so muß alle Fürbitte und Bitte um Fürbitte auch unter Lebenden schlechthin verworfen werden. Man hätte erwägen sollen, daß die Katholiken von keinem Heiligen sagen, daß er für uns gestorben sei, uns in seinem Blute Vergebung der Sünde erworben und den heiligen Geist gesendet habe! Durch die Gemeinschaft mit Christus participiren aber alle durch ihn Verklärten, wie an seiner Gerechtigkeit, so auch an allem damit Verbundenen, und daher die Kraft ihrer Fürbitte, daher auch die Befugniß, dieselbe sowohl von noch Lebenden als bereits heimgegangenen Gerechten zu verlangen.

Ganz zusammenhängende Vorstellungen haben sich dagegen nach Calvins Vorgange seine Anhänger in Frankreich und die Remonstranten in Holland über diesen Punct gebildet; sie erklärten die Vorstellung von einer Fürbitte der Heiligen für uns geradezu für einen Betrug und eine Täuschung des Satans, indem dadurch die rechte Art zu beten verhindert werde, und die Heiligen Nichts von uns wissen, auch um Das sich nicht kümmern, was sich unter der Sonne ereigne[1]). Von dieser Ansicht aus, wobei man sich vorstellt, die Heiligen gleichen den Göttern der Epikuräer und leben lustig und vergnügt im Himmel, ohne sich im Mindesten unser geringfügiges Treiben angelegen sein

1) *Confess. Gall.* Art. XXIV. p. 119. Quidquid homines de mortuorum sanctorum intercessione commenti sunt, nihil aliud esse, quam fraudem et fallacias Satanae, ut homines a recta precandi forma abduceret. *Remonstrant. Confess.* C. XVI. §. 3. Quippe de quibus (sanctis) scriptura passim affirmat (!), quod res nostras ignorent, et ea, quae sub sole fiunt, minime curent. Einen tieferen Blick in den Zusammenhang der Vorstellungen, welche die alten Protestanten bewogen, auch hier sich verneinend zu verhalten, gewährt uns Theodor Beza, welcher von der Heiligenverehrung sagt, daß sie die Einheit Gottes aufhebe. In Epist. theolog. lib. un. Genev. 1573. n. 1. p. 15. bemerkt er dem Andreas Dudith, um dessen Zweifel zu zerstreuen, daß am Ende die Katholiken doch Recht haben möchten, dieselben hätten ja nicht einen einzigen Religionsartikel unverfälscht gelassen und dann: Unum scilicet Deum reipsa profitentur (verbo enim id eos profiteri ac etiam vociferari non inficior), qui quod unius Dei tam proprium est ac ἀκοινώνητον, atque est ipsa Deitas, ad quoscunque suos, quos vocant sanctos, transferunt. Gewiß, da ja die Katholiken behaupten, die Heiligen haben Gott die Welt erschaffen helfen! Zwingli bringt in seiner Schrift von der göttlichen Vorsehung, wie oben bereits gesagt worden ist, unter Anderem auch das Argument gegen die menschliche Freiheit vor, daß dadurch ein Polytheismus eingeführt und der wahre Gott aufgehoben würde, indem der Begriff von Freiheit eine Unabhängigkeit involvire und darum ein Jeder zu einem Gott gemacht werde, dem man die Freiheit beilege. Dasselbe wird nun gegen die Heiligenverehrung vorgebracht, woraus man zugleich ersehen kann, wie sämmtliche Lehren der Protestanten unter sich zusammenhängen.

und dadurch in ihren Genüssen stören zu lassen, ist erst das Verbot, sich an die Heiligen zu wenden, haltbar. Solche Ideale von seligen Geistern, wie sie sich nur eine ganz abgestumpfte Selbstsucht erschaffen konnte, haben wahrhaft nichts, wodurch sie zu einem freundlichen Zutritte zu sich einladen möchten, und Gott bewahre uns, daß uns im Himmel eine Seligkeit werde, welcher der Zustand eines jeden Menschen auf Erden, in welchem auch nur ein Keim von theilnehmender Liebe erwacht, unendlich vorzuziehen ist.

Zweites Buch.

Die kleineren protestantischen Secten.

---

§. 54.

Einleitung.

Es ist von uns schon öfter darauf aufmerksam gemacht worden, daß die Grundsätze der deutschen Reformation von den deutschen Reformatoren nicht ganz folgerichtig nach allen Seiten hin seien entwickelt worden; ja daß sie sich häufig selbst Demjenigen mit der äussersten Anstrengung entgegensetzten, was Nichts weiter als eine ganz natürliche Folgerung aus ihren eigenen Principien, oder eine Fortbildung und Vollendung der von ihnen gegebenen Anfänge enthielt. Wir meinen hier keineswegs die sogenannte rationalistische Theologie, die in der neueren Zeit so oft von Katholiken sowohl als von Protestanten unter dem Gesichtspuncte einer blosen Fortsetzung und weiteren Verfolgung der ursprünglichen Thätigkeit Luthers dargestellt wurde. Es ist vielmehr nicht leicht, sich zu erklären, wie je der Gedanke so leichten, so unbedingten, und oft ganz unvermittelten Eingang finden konnte, daß eine Lehre, welche den Fall des Menschengeschlechts in Adam geradezu läugnet, als eine reichere Entwickelung derjenigen aufzufassen sei, die da behauptet, wir seien in Adam ganz unheilbar zugerichtet worden; oder daß eine Lehre, welche die menschliche Vernunft und Freiheit über Alles erhebt, als eine weitere Ausbildung der Annahme, daß es mit der menschlichen Vernunft und Freiheit gar Nichts sei, betrachtet werden müsse, kurz: daß ein System, welches so durchgreifend im schroffsten Widerspruch mit einem anderen steht, als die Vollendung eben dieses andern bewundert werden solle.

In der neuern protestantischen Theologie müssen wir von einer Seite aus betrachtet die vollendetste Reaction gegen die ältere anerkennen; in der neueren nahm die Vernunft eine furchtbare Rache an ihrer durch die Reformatoren verübten gänzlichen Zurückdrängung, und verrichtete das Geschäft der vollständigsten Verneinung der durch dieselben verkündeten Satzungen. Indeß gibt es unläugbar auch einen andern Standpunct für die Betrachtung (§. 27.), auf welchen wir uns jedoch hier nicht stellen können.

Wenn wir demnach von einer auf halbem Wege belassenen Entwickelung der urprotestantischen Grundsätze sprechen, oder wenn wir sagen, daß folgerichtige Entwickelungen derselben von den Reformatoren sogar verleugnet und angefeindet worden seien, so meinen wir Lehren, die aus ihrem einseitigen Supernaturalismus geradezu abgeleitet werden konnten, und abgeleitet werden mußten, wenn wir anders zur Annahme berechtigt sind, daß ein einmal ausgesprochener, in sich selbst bedeutungsvoller und fruchtbarer Gedanke zuverlässig irgendwann Gemüther finden werde, die sich ihm mit ganzer Seele hingeben, und von ihm ohne allen Rückhalt beherrschen lassen. Der Grundgedanke der Reformatoren war, daß in den wahren Christen der göttliche Geist ohne menschliche Mitwirkung eindringe, und jener sich diesem gegenüber, in Bezug auf das religiöse Fühlen, Denken und Wollen völlig passiv verhalte. Führte dieser Grundsatz die Reformatoren in formeller Beziehung zunächst nur zur Verwerfung der Kirche und der Tradition und zur Annahme der heiligen Schrift als alleiniger Glaubensquelle und Glaubensregel; so mußte derselbe, scharf verfolgt, gegen die Stellung und Bedeutung der heiligen Schrift im protestantischen Systeme selbst auch angewendet werden. Ist die schriftliche Ueberlieferung nicht selbst auch ein menschliches Fortpflanzungsmittel von Lehren und Vorschriften? Bedürfen wir zu ihrem Verständnisse, wenn sie aus längst verflossenen Zeiten und von einem von uns sehr verschiedenen Volksstamme ausgegangen ist, nicht einer sehr großen menschlichen Thätigkeit, als da ist das Erlernen von Sprachen, das Studium der Alterthümer, die Erforschung der Geschichte? In welchem Zusammenhange steht demnach der Satz, daß die heilige Schrift die einzige Quelle des

Glaubens sei, mit dem andern Satze, daß der göttliche Geist unabhängig von allem menschlichen Thun zu Gott führe? War einmal eine solche Thätigkeit Gottes auf den Menschen festgesetzt, warum bedarf Gott noch der Schrift und des äusseren Wortes, um dem letzteren seinen Willen mitzutheilen? In dieser Weise und durch diese Zwischengedanken wurde aus dem berührten höchsten Grundsatze der Reformation die Verirrung herausgefolgert, daß Gott unabhängig von allen menschlichen Mittheilungsformen durch unmittelbare innere Offenbarungen sich einem Jeden kund thue, und solcher Gestalt dem Menschen seinen Willen bekannt mache; weßwegen die heilige Schrift selbst nur für eine untergeordnete Erkenntnißquelle der göttlichen Rathschlüsse gehalten werden dürfe, oder ganz entbehrlich sei. War nun schon die christliche Heilslehre, durch die Trennung der heiligen Schrift von der Kirche mit einer Auflösung in blose Subjectivitäten bedroht, so wurde jetzt nicht einmal mehr das äussere, in den evangelischen und apostolischen Büchern niedergelegte Wort als erste und einzige Quelle der religiösen Wahrheit festgehalten, und somit Alles der vollendetsten Willkühr überantwortet. Von seiner äussersten Entwickelung, jedoch auf eine verkehrte Weise, wieder umlenkend, ging der Protestantismus in förmliche Geisterseherei über, und zwar durch Swedenborg, der sich von Gott auserwählt glaubte, durch wirklichen Umgang mit und wirkliche Belehrung durch die höheren Geister, die ihm in äusseren, räumlich begränzten Gestalten erschienen, den vagen, blos innerlichen Inspirationen und Subjectivitäten eine äusserliche, feste Objectivität wieder entgegenzustellen, und ein vollendetes Zerrinnen und Verflüchtigen des Christenthums zu verhindern. In Swedenborg wurde demnach das einseitig Innerliche wieder plastisch, und das Spirituelle wieder äusserlich und körperlich, wodurch aber auch das Phantastische der protestantischen Secten auf die äusserste Spitze getrieben ward, indem die nach einer Objectivität ringende Subjectivität sich selbst in sich selbst zur Aeusserlichkeit geworden, um die äussere, sichtbare von Christus gestiftete Kirche zu ersetzen. Mit andern Worten: die blosen Empfindungen und Gefühle der übrigen protestantischen Secten erhalten durch die plastische Phantasie

Swedenborgs sichtbare Gestalten, ungefähr wie wenn Jemand die Bilder seiner Träume für Realitäten hielte.

Der Spiritualismus der protestantischen Secten, dem alles von Aussen Gegebene als der Tod und die Erstarrung selbst erschien, richtete sich sofort mit besonderer Aufmerksamkeit gegen die kirchlichen Einrichtungen, und ein bestimmtes Lehramt betrachtet er, selbst in der lutherischen und reformirten Form, als einen Greuel, durch den der Geist gebunden werde, und die Formen des äusseren Cultus, so wenig auch die Reformatoren beibehalten oder neu angeordnet hatten, als einen heidnischen Götzendienst schlechthin. So bildete sich die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer Reform der eben unternommenen Reformation selbst, oder vielmehr die Ueberzeugung von einer Vollendung derselben, da diese den Geist noch nicht ganz von allem Aussenwerke abgelöst und zu sich selbst, in sein eigenes innerstes Heiligthum zurückgebracht habe.

Inzwischen näherten sich die neu entstandenen Secten wieder in mehr als einer Beziehung der katholischen Kirche, von der sie sich noch weiter zu entfernen schienen, als selbst die lutherische und reformirte Confession. Diese Annäherung fand beinahe immer in der Lehre von der Rechtfertigung statt, die sie meistens, nur in ungewöhnlichen Formen ausgedrückt, im Geiste der von Christus gegründeten Kirche auffaßten. Sie stellten das innere, durch die Gemeinschaft mit Christus gewonnene, neue Leben als eine wahre wirkliche Erneuerung des ganzen Menschen dar, als eine in Wahrheit so zu nennende Befreiung von der Sünde, nicht blos von der Sündenschuld, und ihr Gefühl empörte sich gegen die Lehre von einer blos imputirten Gerechtigkeit. Selbst in dem Spenerschen Pietismus, der sich am wenigsten von dem symbolischen Protestantismus entfernte, finden wir diese Richtung. Es hat keine Schwierigkeit, den Zusammenhang dieser Erscheinung mit dem diese Secten beherrschenden Grundgedanken aufzufinden. Ein je mächtigeres Walten des göttlichen Geistes im Herzen des Menschen sie annahmen, desto weniger konnten sie begreifen, wie von seinem reinigenden Feuer nicht alle Schlacken der Sünde sollten verzehrt und vernichtet werden können, und in

den härtesten Ausdrücken beurtheilten sie daher oft die lutherische und reformirte Lehre vom allein seligmachenden Glauben, die sie als eine fleischliche, ja als eine diabolische schilderten. Am schärfsten tritt dieser Gegensatz im Swedenborgianismus auf, dessen Urheber in Uebereinstimmung mit der Art, in welcher er überhaupt zu seinen dogmatischen Eigenthümlichkeiten gekommen zu sein glaubte, den Calvin in die Hölle fahren sieht, und den Melanchthon ganz unfähig findet, sich in den Himmel zu erheben, wie wir gehörigen Ortes im Zusammenhang mit dem ganzen Systeme erzählen werden. Daher endlich die meistens sehr strenge Kirchenzucht und das ernste Leben, das wir bei diesen Secten finden, daher der Grundsatz, daß auch die sichtbare Kirche nur aus Reinen und Heiligen bestehen dürfe, worin sie sich an die alten Montanisten, Novatianer und Donatisten anschließen. Insbesondere haben sie mit den ekstatischen Montanisten große Verwandtschaft.

Erstes Capitel.

Die Wiedertäufer, Taufgesinnten oder Mennoniten.

Erste Periode der Wiedertäufer.

§. 55.

Grundidee derselben.

Die Reformation rühmte sich kaum eines fünfjährigen Alters, als sich aus der Mitte ihrer Angehörigen Männer erhoben, die sie für ungenügend erklärten. Luther befand sich eben auf der Wartburg, als von Zwickau her Nicolaus Storch, Marcus Thomä, Marcus Stübner, Thomas Münzer, Martin Cellarius u. A. in Wittenberg eintrafen, um in freundschaftliche Beziehungen mit dasigen Theologen zu treten. Sie sprachen von Offenbarungen, die ihnen zu Theil geworden seien; ohne jedoch vorläufig durch irgend eine Behauptung besonders aufzufallen, als durch die Verwerfung der Kindertaufe. Man hat schon hie und da seine Verwunderung zu erkennen gegeben, wie die genannten Männer, von

denen nur zwei einen Anstrich von gelehrter Bildung hatten, die übrigen aber aus dem Stande der Handwerker waren, dem genannten Gegenstand ihr Nachdenken zuwenden mochten, da er damals sonst noch gar nicht zur Sprache gekommen war. Diese Erscheinung mag indessen nur dann befremden, wenn man den lebendigen Zusammenhang dieser Leute mit den wittenbergischen Reformatoren in Abrede stellen will, welcher jedoch nicht geläugnet werden kann; denn als sich Melanchthon mit ihnen über ihren Glauben besprach, fand er ihn ganz der neuen sächsischen Schule gemäß. Und warum sollten Luthers Schriften und Grundsätze nicht auch zu ihren Ohren gekommen sein, zumal der Hauptprediger in Zwickau zu seinen Vertrauten gehörte? Verhält es sich also, so ist Nichts leichter, als die Bestreitung der Kindertaufe zu erklären. Hatte Luther, wie oben schon bemerkt worden ist, die Wirkung der Sacramente allein an den Glauben geknüpft, so ließ sich nicht leicht mehr einsehen, warum auch die Kinder getauft werden sollten; und Irgendwer mußte einmal den Mangel eines hinreichenden Grundes dieser kirchlichen Sitte, vom Standpuncte der Reformatoren aus, entdecken. Auch hätte man schon längst aus der Geneigtheit Melanchthons, die Zwickauer anzuerkennen, so wie aus der Verlegenheit Luthers, ihre Gründe zu widerlegen, wenn er nicht zugleich auch seine eigene Theorie von der Wirkungsweise der Sacramente verläugnen wollte, auf die innige Verwandtschaft der Wiedertäufer mit der sächsischen Reformation schließen können, und gar nie das Vorgeben einer Abstammung derselben von den Waldensern beachten sollen.

So unverkennbar nun aber auch die ursprüngliche Verwandtschaft zwischen den Wiedertäufern und Lutheranern ist, so ging sie doch bald in die schroffste Entgegensetzung über. Eine namenlose Verwirrung herrschte in den Köpfen der neuen Secte, und ein furchtbarer Fanatismus trieb sie zu allen Ausschweifungen und Gewaltthaten, denen um so weniger auf eine vernünftig belehrende Weise begegnet werden konnte, als sie Alles nur auf Antrieb des göttlichen Geistes zu thun lebendigst überzeugt waren[1]).

1) Melanchthon die Historia Thomas Münzers. Luthers Werke, Wittenb. Ausg. II. Th. S. 473. „Dabei auch macht er solcher

Münzer war in dem Bauernkrieg schwer betheiligt, und die überaus traurige Geschichte von Münster mußte endlich auch dem gutmüthigsten und unbefangensten Beobachter die Augen öffnen. Besonders von dieser Zeit an hatten die Wiedertäufer allenthalben die entschlossensten Gegner, und Hunderte aus ihrer Genossenschaft büßten sowohl unter Katholiken als Protestanten ihre Grundsätze mit dem Leben.

Die Grundsätze der Wiedertäufer entwickelnd, stellen wir wohl mit Recht ihre chiliastischen Erwartungen an die Spitze. Sie verkündeten ein nach Verkündigung und Ausreutung aller Gottlosen demnächst auf Erden zu errichtendes Reich Christi. Ein neues, vollkommenes Gemeinleben der Christen werde alsdann errichtet werden, das ohne alles äußere Gesetz und ohne Obrigkeit bestehe, indem in allen seinen Gliedern das in das Herz eines jeden Menschen geschriebene Sittengesetz erwache und kräftig im Leben sich darstelle. Selbst die heilige Schrift werde aufgehoben, da die vollkommenen Kinder Gottes derselben nicht mehr bedürfen, (und ihr Inhalt den Christen nicht mehr äusserlich, vielmehr ihr Innerlichstes sein werde.) Alsdann würden Alle Allen gleich, und Alles Allen gemeinsam sein, ohne daß Jemand noch etwas sein Eigenthum nenne, oder auf irgend ein Vorrecht Anspruch mache. Kriege und Feindseligkeiten jeder Art werden ohnedies nicht mehr stattfinden. Auch keine Ehe werde mehr eingegangen werden, und ohne zu freien oder sich freien zu lassen, werde „eitel heilige und reine Frucht gezeugt werden, ohne alle sündliche Lust und bösen Willen des Fleisches“ [1]).

Ein idealer Zustand der christlichen Kirche also war es, Was den Wiedertäufern vorschwebte, die verworrene Vorstellung eines freudigen Reiches heiliger und seliger Geister, Was sie so innig ergriff und begeisterte, Was ihnen Kraft und Stärke zur Aus-

---

lere ein schein, er gab für, er hette vom Himmel offenbarung, und leret nicht anders, geböt auch nichts, Gott hette es jn denn geheissen.“

1) Justus Menius der Widerteuffer lere aus heiliger Schrift widerlegt (mit einer Vorrede Luthers). In des Letzteren Werken Wittenb. Ausgabe II. Th. S. 309. b.

dauer in allen Verfolgungen gab, Was sich endlich von ihnen aus so ansteckend nach allen Seiten hin mittheilte[1]). Je erhabener, unschuldiger und reiner das Lebensprincip der Secte erschien, desto leichter vermochten ihre Mitglieder die Gemüther ihrer Zeitgenossen zu entflammen. Eine geniale Kindlichkeit in ihrer Betrachtungsweise der Menschenwelt ist unverkennbar bei diesen Schwärmern, und die ungestüme Sehnsucht nach einer durchgreifenden Verwirklichung der Idee des Reiches Gottes, die ungeduldigste Hast, mit welcher sie ausser Stande waren, die Entwickelung der Zeiten abzuwarten, und ein plötzliches Eindringen des Jenseits in das Diesseits, eine augenblickliche Enthüllung dessen wünschten, was erst im Laufe der Jahrhunderte allmählig wird offenbar werden, verkündet etwas Großes in ihrer Brust, und erfreuet das Herz bei allen Verirrungen, denen wir in ihrer Geschichte begegnen, und die nicht ausbleiben konnten. In der That nahmen sie wenigstens theilweise nur einen künftigen Zustand voraus, und es ist bei Weitem nicht Alles Erdichtung einer zügellosen Phantasie, was sie anstrebten. Das sociale Leben beruht auf einer geistigen und leiblichen Gütergegemeinschaft; alles Denken und Sinnen, Erkennen und Wissen des Einzelnen wird ein Gesammtgut des geselligen Kreises, dem er angehört, und Was er immer für sich gewinnen will, erwirbt er am Ende doch nur zugleich auch für Andere; denn ein unvertilgbarer Zug nach Mittheilung lebt in einem Jeden, und wir glauben Nichts zu wissen, wenn wir nicht auch für Diejenigen und zum Besten Derjenigen wissen, mit welchen wir leben. Wer immer eine neue Idee schöpferisch erzeugt hat, wird überdieß durch einen geheimnißvollen Zug seines Inneren getrieben, sie auch von verständigen Männern anerkennen zu lassen; denn eine

---

1) Melanchthon Historia Thomas Münzers a. a. O. S. 474. „Mit solchem einfeltigem geschwetz sperret er dem Pöfel das maul auff, da lieff man zu, und wolt jedermann etwas newes hören, wie Homerus spricht, das dem Pöfel das new lied das beste sei.“ Wie mochte Melanchthon also gegen die Wiedertäufer sprechen! Als wenn das von ihm gesungene Lied ein altes gewesen wäre!

eigenthümliche Einrichtung unseres geistigen Wesens fordert, daß wir unseren eigenen Gedanken nicht glauben, wenn sie nicht irgend einen Beifall finden. Es gibt vielleicht auch kein anderes sicheres Merkmal des Wahnsinnes, als das Festhalten einer Vorstellung, die Jedermann für eine bloße Einbildung hält. Mit einem Worte: alle Menschen bilden gleichsam nur Einen Menschen, und das ist unter Anderem das Wahre in der neuplatonischen Lehre von einer Weltseele, einer Lehre, durch welche die Freunde derselben auch die Sympathie zwischen den Menschen erklären wollen. Indem aber der Mensch seine Gedanken und Ideen will anerkannt haben, muß er nothwendig auch Andere miterkennen und mitwissen lassen. In der katholischen Kirche spricht sich die Idee der geistigen Lebensgemeinschaft am vollendetsten aus, indem der Einzelne in religiöser Beziehung alle seine Hervorbringungen der Beurtheilung des Ganzen unterwirft, und auf die Freude verzichtet, etwas Wahres erdacht zu haben, wenn es von der Gemeinschaft als ihren Grundprincipien widersprechend betrachtet wird.

Nicht viel anders verhält es sich mit den leiblichen Gütern; der Mensch geht in den Staatsverband nicht nur mit der Aussicht ein, sein Eigenthum durch die Verbindung zu retten, in welche er getreten ist: sondern wohl auch mit dem Entschlusse, dasselbe nöthigenfalls dem Gesammtwohle zum Opfer zu bringen. Was sind die Hospitäler, die Armen- und Krankenhäuser jeder Art, Was sind alle öffentlichen Anstalten für den Unterricht und die Erziehung anders, als ein besonderer Reflex der Idee der Gütergemeinschaft Aller? Je größere Fortschritte das christlich-sociale Leben macht, und damit die Bildung des Geschlechts überhaupt, desto mehr besondere Vereine für besondere Zwecke bilden sich auch, in welchen eine Vielheit von Genossen für den Einzelnen einsteht, um seine irdische Existenz zu sichern und zu verbürgen. Stets zahlreicher und in ihren Zwecken ausgedehnter werden die mannichfaltigsten Versicherungsanstalten; wir halten auch sie für immer sprechendere Ausdrücke der Idee einer Gütergemeinschaft, die freilich wie alle Ideen nie vollkommen in diesem endlichen Leben verwirklicht werden kann. Wer erinnert sich hier nicht auch an

die erste christliche Gemeinde von Jerusalem? Die Vollendung der christlichen Zeit wird ohne Zweifel, wiewohl sicher in freieren und besonneneren Formen, zur ersten zurückführen. Uebrigens stehen wir hier auf dem ethischen Gebiete, und das äussere Leben kann nur als Ausdruck eines inneren und als Werk des freien Entschlusses Werth erhalten. Die Wiedertäufer aber wollten auf einmal und mit Gewalt eine der höchsten sittlichen Ideen realisiren, was stets unmöglich ist, und zwar wollten sie es unter Menschen, wie sie sind, die sich ihrer ganzen Bildung nach eben so unempfänglich für jene Idee als unwürdig erwiesen, und ihre Einführung ins Leben zur Stütze ihrer Trägheit, ja aller möglichen Verkehrtheit machten. In je größeren Widersprüchen sich hienach das Ideal der Wiedertäufer mit der gegebenen Wirklichkeit befand, je mehr sich die Schwierigkeiten häuften, wenn sie es im Leben verwirklichen wollten, je unzweifelhafter ihnen bei allem Dem ihre göttliche Sendung war, desto grimmiger mußten sie werden, und desto krampfhafter ihre Bewegungen. Daher erblicken wir in den ersten Wiedertäufern neben dem Kinde den wüthendsten Demagogen, der um eine heilige, selige Welt zu schaffen, auf die unheiligste und jammervollste Weise die wirkliche zerstört, und als blindes Werkzeug dem Ehrgeize, der Habsucht und allen niedrigen Leidenschaften verworfener Menschen dient, denen wir so häufig in der früheren Geschichte der Secte begegnen[1]).

---

1) Die Idee absoluter Gütergemeinschaft ist weit älter als Platons Republik und alle Einrichtungen seiner Zeit, die er etwa im Auge gehabt haben mochte. Wenn die goldene Zeit, die Regierungsperiode des Saturnus, geschildert werden sollte, wo die Göttin Justitia (die hier ungleich mehr als die Idee des suum cuique ist) noch auf Erden weilte, wurde immer das:

Nondum vesanos rabies nudaverat enses, und das:

Nec consanguineis (was alle Menschen sind) fuerat discordia nata,

Flumina jam lactis, jam flumina nectaris ibant, mit dem:

Ne signare quidem, aut partiri limite campum verbunden.

Die selbst den Sklaven an den Saturnalien ertheilte Freiheit erinnerte an den ehemaligen Mangel jeglichen Unterschieds unter den

§. 56.

Fortsetzung.

Einweihung in die Secte. Bundeszeichen und Bundesbefestigung.

Durch höhere Weisung glaubten sich die Wiedertäufer aufgefordert, die nahe bevorstehende Errichtung des beschriebenen vollkommenen Reiches Gottes auf Erden einzuleiten. Sie reisten demnach allenthalben umher, die Freiheit der Kinder Gottes zu verkünden, und Diejenigen vorläufig auszuwählen, deren sich der Herr als Rüstzeuge zur Ausrottung alles Unkrautes und zur Vertilgung aller Bösen bedienen werde. Die von ihnen zu sammelnde Gemeinde sollte nur aus Heiligen bestehen, und abbildlich die zu erwartende himmlische Kirche nach allen Beziehungen hin darstellen. Daher wurden Alle, die in die neue Gemeinde aufgenommen zu werden wünschten, noch einmal getauft, da sie nur die kraftlose, Johanneische Wassertaufe erhalten hätten, wogegen sie nun die Feuer- und Geistestaufe Christi empfangen würden. Unter dieser verstanden sie die wahre Wiedergeburt des Geistes aus dem Geiste, die völlige Hingebung des ganzen Menschen an Gott, die Lossagung des Willens von aller Creatur, die Verzichtung auf jeden Versuch, Etwas in sich sein zu wollen, endlich die Erfüllung mit der Kraft von Oben. Dieser Begriff von den

---

Menschen. Aber die glückselige Zeit hörte auf seit deseruit propere terras justissima virgo. Plato hat mit Aratus, Makrobius u. A. aus demselben Sagenkreise geschöpft. Merkwürdig ist, daß die Idee absoluter Gütergemeinschaft beinahe immer mit der Gemeinschaft der Frauen verbunden erscheint: bei Plato, bei Epiphanes, dem Sohne des Karpokrates, in deutlichen Spuren bei den Wiedertäufern und älteren gnostischen Secten; Was nämlich diesen so oft von der libido promiscua vorgeworfen wird, darf nicht so leicht in Abrede gestellt werden, wie es so häufig der Fall ist. Hieraus ergibt sich aber auch, daß absolute Gütergemeinschaft alle Bildung des Menschengeschlechtes vernichtete, weil sie mit dem Bestande der Ehe und der Familie unverträglich ist; Familienleben setzt schlechthin Eigenthum voraus.

Wirkungen der Taufe ist wesentlich derselbe, welchen die katholische Kirche von jeher aufgestellt hat; und nur theils die Wahrnehmung, daß sich so Viele im Leben am äusseren Werke genügen lassen, und das Wasser mit dem Geiste und die körperliche Abwaschung mit der inneren Seelenreinigung verwechseln, theils das selbstverschuldete und freiwillige Nichtwissen, daß die Kirche einen solchen Wahn selbst verdammt, konnte die Wiedertäufer zur Ansicht führen, daß ihre Lehre von der Taufe eine neue Offenbarung Gottes sei. Jedenfalles aber sehen wir auch hieraus, daß etwas Höheres sie bewegte.

Nach der Taufformel des Hans Denk entsagte jeder Candidat sieben bösen Geistern: der Menschenfurcht, der Menschenweisheit, dem Menschenverstand, der Menschenkunst, dem Menschenrath, der Menschenstärke und der Menschengottlosigkeit, und empfing dagegen Gottesfurcht, Gottesweisheit u. s. w. Melchior Rink bediente sich folgender Formel: „Bistu ein Christ? — Ja. — Was gläubest du denn? — Ich gläube an Gott, meinen Herrn Jesum Christ. — Wie wiltu mir deine Werk geben? — Ich gebe sie eim umb einen Groschen. — Wie wiltu mir deine Güter geben, auch umb einen Groschen? — Nein. — Wie wiltu mir denn dein Leben geben; auch umb einen Groschen? — Nein. — Ei siehestu so bist du auch noch kein Christen nicht, denn du hast noch keinen rechten glauben, und stehest nicht gelassen, sondern nimest dich noch der Creaturen und dein selbs an, darumb bistu auch nicht recht in Christus Tauffe mit dem heiligen Geist, sondern nur allein in Johannes tauff mit dem wasser geteufft.“

„Wiltu aber selig werden, so mustu wahrlich entsagen, und dich zuvor verzeihen aller deiner werk, aller Creaturen, und zuletzt auch dein selbs, und must allein in Gott gläuben [1]). Nu frage ich dich aber: verzeihestu du dich der Creaturen? Ja. — Ich frage dich noch weiter: verzeihestu dich endlich auch dein selbst? — Ja. — Gläubest allein in Gott? — Ja. — So teuffe ich dich im

1) Aus diesen Grundsätzen erhellet, daß den Wiedertäufern der rechtfertigende Glaube die katholische fides formata war.

namen" u. s. w.[1]). Diese Handlung nannten sie die Versiegelung und das Bundeszeichen.

Hiebei muß jedoch bemerkt werden, daß die Wiedertäufer die Mittheilung des heiligen Geistes keineswegs an den äusseren Act knüpfen; vielmehr sonderten sie, wie etwas später Calvin aus andern Gründen, Beides genau, und betrachteten die Aeusserlichkeit der Taufe nur als ein Symbol und zwar des Leidens überhaupt und der Abtödtung der Lüste insbesondere[2]). Uebrigens tauften die Genossen dieser Secte ihre eignen neugebornen Kinder als solche nicht, weil sie die Bedeutung der heiligen Handlung nicht verstünden, und nahmen darum dieselbe erst dann mit ihnen vor, wenn sie zu den reiferen Jahren herangewachsen waren, daher denn auch der Name „Wiedertäufer" nur in Bezug auf das Verfahren der Secte bei der Einweihung der von Aussen Herzukommenden bezeichnend ist, dagegen keineswegs ihre Grundsätze nach Innen ausspricht, indem sie die aus ihrer eigenen Mitte in ihren religiösen Verband Aufzunehmenden nicht zweimal tauften.

Vom heiligen Abendmahle lehrten die Wiedertäufer gleichfalls, daß es nur eine symbolische Bedeutung habe. „Gemeinsam Essen und Trinken" sei in aller Welt ein Zeichen der gegenseitigen Liebe; deßgleichen verhalte es sich nun auch mit dem „Nachtessen" der Christen. Gleichwie ferner aus den Trauben der Wein nur durch den Druck der Kelter gewonnen werde, so sei er auch im Abendmahle eine bildliche Darstellung der Wahrheit, daß der Christ nur durch den Druck der Leiden für das Reich Gottes und die Seligkeit, die es gewährt, zubereitet werde. Die Frucht-

---

1) Justus Menius a. a. O. S. 309. b.

2) Philipp Melanchth. „Unterricht wider die leere der Widerteuffer," in Luthers Werk. II. Th. Wittenb. 1551. S. 292. „Die tauffe ist ein zeichen, das die Christen in welt sich müssen tauchen lassen, allerley große fahr und verfolgung tragen und leiden. Das bedeute das man wasser über sie geußt." Vergl. S. 299. „Zum dritten schreien die Widerteuffer, die tauffe sey ein bund, darin man sich zur tödtung der bösen lüste und zu strengen leben und gedult in leiden verpflicht, Solches aber verstehen und thun die kinder noch nicht."

körner müßten zuvor gemahlen werden, ehe sie zum Brod verwendet werden möchten; eben so könne sich auch der Mensch, nur durch Drangsale zermalmt, für das Himmelreich befähigen. Wir sehen: sowohl die Taufe als das Abendmahl waren ihnen vorherrschend sinnbildliche Handlungen, um die Nothwendigkeit der Leiden und der unerschütterlichen Ausdauer in Verfolgung anzudeuten. Ihre höchst betrübte Lage nöthigte sie überall eine Quelle des Trostes und der Stärkung in den Widerwärtigkeiten zu suchen, weßwegen sie auch in den genannten Sacramenten vorzüglich nur Das erblicken, wessen sie vor Allem bedürftig waren. Wer sich daher unter ihnen in irgend einem Momente nicht stark genug für den muthigen Kampf fühlte, erhielt die Mahnung, sich des Abendmahls zu enthalten, und gerade Furcht und Muthlosigkeit stellten sie mit Vorliebe als jene Sünden dar, durch die man sich das Gericht esse und trinke[1]).

§. 57.

Fortsetzung.

Sie bekämpfen die protestantische Lehre von der Rechtfertigung.

Mit besonderer Bitterkeit erklärten sie sich gegen die lutherische Rechtfertigungslehre, in welcher Beziehung sie beinahe wieder ganz zur katholischen Betrachtungsweise zurückkehrten. Ihre Ansicht vom rechtfertigenden Glauben der Protestanten spricht folgende Stelle bei Justus Menius sehr gut aus: „Mit gewalt sagen sie und wollen sich rühmen, sie haben die rechte kraft Gottes in ihrer leere, die unser aber sey nur ein eitel unfruchtbare und kraftlose Hülsen, die nichts mer thun könne, noch thue, denn daß sie nur allein glaub, glaub schreie, sondern sey und bleib einen weg wie den andern ein eitel und tod geschrei." Es fällt bei dem ersten Anblick auf, daß die Wiedertäufer den Glauben nur im Vereine mit den Werken als rechtfertigend darstellen, während sie

1) Melanchthon Unterricht a. a. O. S. 292. Justus Menius a. a. O. S. 339.

doch nach der oben mitgetheilten Taufformel ihre Werke um einen Groschen dahin zu geben sich bereit erklärten. Dies ist jedoch nur der rohe Ausdruck für die große Wahrheit, daß der Christ immer demüthig von sich denken müsse, und nicht stolz auf seine sittlichen Bestrebungen sein dürfe; es ist eine Bekämpfung des tiefsten Feindes der christlichen Frömmigkeit, des Hochmuthes und des Vertrauens auf die eigenen Werke. Aus folgender Argumentation des Justus Menius gegen die Wiedertäufer, die zugleich zur Bestimmung des Begriffs, den die Lutheraner mit dem allein rechtfertigenden Glauben verbanden, von Wichtigkeit ist, wird Dies sehr einleuchtend. Er sagt: „und kann die Rottenmeister hie nicht helfen, ob sie lang und viel sagen wolten, Ey man sol ja den glauben auf der werk und leiden verdienst nicht setzen, aber man sol und mus sie gleichwol haben, als nöthige Ding zur seligkeit. Das ist nichts geredt, denn sind sie zur seligkeit nöthig, so kan man die seligkeit on sie gewislich nicht erlangen, so machet der Glaube allein auch nicht selig, das ist aber falsch." Diese denkwürdige Stelle in einer Schrift, welche Luther mit einer Vorrede begleitete, enthält keineswegs den Sinn, daß nur im Glauben, und nicht in den übrigens auch zu verrichtenden Werken, das die Seligkeit vermittelnde Element liege, sondern, daß der Glaube, wenn er auch nicht in Werken sich fruchtbringend erweise, dennoch beselige. Auch will der Pastor von Eisenach einen Widerspruch in der Lehre finden, daß einerseits die Werke zur Seligkeit nöthig seien, und anderseits sich doch auch der Christ Nichts auf dieselben zu Gute halten dürfe. Allein es kehrt hier wieder der Einwurf zurück, welcher von der lutherischen Polemik aus auch gegen die katholische Darstellung der Rechtfertigung erhoben wurde, daß diese nämlich zur Selbstgerechtigkeit führe und Gottes Ruhm verdunkle. Menius bemerkt nämlich: „nu sieh aber zu, wie fein reimet sich jr ding zusammen, man soll sich der werk verzeihen, und sie streitten doch und dringen mit aller macht darauf, man mus die werk neben dem Glauben auch haben, oder man könne nicht selig werden. Was ist aber das gesagt? Werk sind zur seligkeit nöthig, und wer da will selig werden, mus sich der

werk verzeihen. Ergo wer da will selig werden, der sol sich verzeihen, was jm zur seligkeit vonnöten ist, und on das man die seligkeit nicht erlangen kan. Reime dich Bundschuch, es heisset also mendacem oportet esse memorem, das ist, wer da lügen will, der mus ein gut gedächtnis haben; anderst in der nachrede, so verredet er sich selbst, das man siehet und merket, wie er in der vorrede gelogen hat, das solt der lügengeist sich auch bedacht haben"[1]. Die Theologie des guten Justus Menius hält die Foderung guter Werke mit der Idee von der Demuth für schlechthin unverträglich, und meint sonach, die Lehre, sich der guten Werke „zu verzeihen" d. h. anzuerkennen, daß wir unnütze Knechte seien, auch wenn wir Alles gethan haben, vertrage sich mit der anderen, daß auch die Werke die Seligkeit bedingen, schlechterdings nicht, weßwegen Nichts übrig bleibe, als die Annahme, daß der Glaube, ohne je in Werken thätig zu sein, Gott angenehm mache!

§. 58.

Fortsetzung.

Zusammenfluß der verschiedensten Verirrungen in der Secte.

Sonst entdecken wir keine dogmatischen Eigenthümlichkeiten der Secte als solcher, wiewohl noch eine bedeutende Menge von Verirrungen Einzeler, oder auch größerer Partieen unter den Wiedertäufern. Justus Menius hatte in Erfahrung gebracht, daß auch die Erbsünde von den Wiedertäufern geläugnet werde; allem Anscheine nach deßhalb, um ihrer Ansicht von der Verwerflichkeit der Kindertaufe eine weitere Stütze zu geben. Sie pflegten sich hiebei vorzüglich auf das Verhältniß zu berufen, in welches der Heiland bei verschiedenen Gelegenheiten die Kinder zu sich gesetzt habe; insbesondere legten sie aus Mißverstand ein Gewicht auf die Stelle, in welcher dieselben von ihm sogar als Vorbilder für die Erwachsenen aufgestellt worden seien, wenn sie ins Reich

1) Justus Menius a. a. O. S. 319. 320.

Gottes eingehen wollten [1]. Daß indeß doch nur wenige Wiedertäufer die Lehre von der Erbsünde verwarfen, obschon Dies Justus Menius ohne Beschränkung an allen insgesammt tadelt, erhellet daraus, daß ihnen zugleich der Vorwurf gemacht wird, der Leib Christi sei vom heiligen Geiste erschaffen und blos im Schoose der Jungfrau genährt worden, so daß demnach der Heiland nicht Fleisch und Blut von Maria angenommen hätte. Sie befürchteten die Unsündlichkeit Christi nicht festhalten zu können, wenn sie mehr zugeben würden. Ist diese Verirrung ohne Voraussetzung der Erbsünde nicht wohl denkbar, so führt auch die hiemit verbundene, oben schon berührte, Vorstellung von der besonderen Beschaffenheit einer sündenlosen Zeugung im zukünftigen Reiche Christi auf Erden auf Annahme eines durch die jetzige geschlechtliche Abstammung sich vererbenden Uebels zurück, so wie denn überhaupt die schroffe Entgegensetzung von Menschlichem und Göttlichem, die sich durch das ganze System hindurchzieht, ohne das Bewußtsein eines tief eingewurzelten, das ganze Geschlecht in allen seinen Beziehungen ergreifenden Verderbens unmöglich wäre. Uebrigens scheint die in Rede stehende Meinung von der Empfängniß Christi unter den Wiedertäufern einen weit verbreiteten Eingang gefunden zu haben; wenigstens geben sich sehr viele Gegner derselben die Mühe, sie zu widerlegen [2]. Eine je größere Menge aber in dieser Verirrung befangen war, desto kleiner muß die Zahl Jener angesetzt werden, die zu Bestreitung der Kindertaufe die Erbsünde läugneten.

---

1) Justus Menius a. a. O. S. 332 u. ff.

2) Melanchthon: Etliche Propositiones wider die lere der Widerteuffer a. a. O. 282. b. Urbanus Rhegius ebendaselbst. S. 402—418. Menius S. 342. Auch die in demselben Bande von Luthers Werken befindlichen Gespräche der hessischen Theologen Corvinus und Kymäus mit Johann von Leiden, Krechtingk und Andern. S. 453 ff. Uebrigens ergibt sich hieraus, daß es ein Irrthum sei, wenn man z. B. mit Schröckh diese Lehre von der Empfängniß Christi als eine Eigenheit des Menno darstellt; da sie ja weit früher in der Secte gelehrt wurde, als Menno ihr angehörte.

Manche Wiedertäufer verwarfen die Lehre von der Gottheit Christi, andere lehrten eine Wiederbringung aller Dinge, eine *ἀποκατάστασιν πάντων* und darum auch eine endliche Bekehrung des Satans; noch andere, daß die Seelen vom Momente ihres Todes an bis zum Gerichtstage schlafen. Sogar eine antinomistische Richtung war Einzelen unter ihnen nicht fremd: diese behaupteten, gleich den Brüdern und Schwestern des freien Geistes und den Libertinern, daß Keiner, der den Geist empfangen habe, in irgend einem Werke mehr sündigen könne, deßwegen denn auch für sie der Ehebruch sogar keine Sünde sei, und Zwingli beruft sich auf einen mit Namen bezeichneten Genossen der Secte, der ihm diese seine Ueberzeugung mitgetheilt habe. Auch war unter ihnen eine Zeit lang die Ansicht verbreitet, daß die Vielweiberei den Christen nicht verboten sei[1]). Diese Meinungen

1) Ueber die Verläugnung der Gottheit Christi s. Justus Menius a. a. O. S. 342. und Zwingli's Elenchus contra Catabapt. Opp. Tom. II. fol. 39 sq. Diese Nachricht ist durchaus glaubwürdig, da man z. B. von Ludwig Hetzer bestimmt weiß, daß er ein Unitarier und Wiedertäufer war: später sammelte sich bekanntlich auch in Polen ein unitarischer Verein, der zugleich anabaptistische Grundsätze hatte. Ueber die apokatastatischen Meinungen der Wiedertäufer vergl. Just. Men. S. 343. und Zwingli Elenchus l. l. p. 38. b. Das Schlafen der Seelen nach dem Tode ebendas. 37. b. Den Antinomismus bezeugt er fol 16. Ueber die Vielweiberei des Johannes von Leiden und die Vertheidigung derselben, s. Luthers Werke Wittenb. Ausg. II. Th. S. 455. Hier ist das schon erwähnte Gespräch zwischen einigen hessischen Theologen, Antonius Corvinus und Johannes Kymäus, mit Johann von Leiden und Krechtingk aufgezeichnet, aus welchem ich folgende Stelle herausnehme, um zunächst die äusserst dürftige und niedrige Ansicht der alten Lutheraner von der Ehe und die Enge, in die sie durch ihre Verwerfung der Tradition getrieben wurden, kennen zu lehren. Nach mehreren Fragen und Gegenfragen, in welchen besonders die alttestamentliche Polygamie war behandelt worden, bemerkte der König Johannes von Leiden zur Vertheidigung seiner Vielweiberei: „Paulus sagt vom Bischoff, er solle eines weibs man sein, Sol nu ein Bischoff eines weibs man sein, so wird es

dürfen jedoch nicht schlechthin als wiedertäuferisch betrachtet werden, indem sie zum Theil geradezu anderen Grundsätzen der Secte widersprechen; es ist vielmehr anzunehmen, daß sich anfänglich bei der allgemeinen Aufregung der Zeit eine Menge von Menschen

---

freilich zur Zeit Pauli die Gestalt gehabt haben, daß der man zwei oder drei weiber, nach seinem gefallen, hat haben mögen. Da habt ir die Schrift." Prädicanten: „Wir haben vorhin gesagt, das der Ehestand in die gemeine Policey gehöre, und res Politica sei, dieweil nu dieselbige Policey itzt gar viel anders stehet, den sie zu den Zeiten Pauli gestanden ist, Also, das sie vielheit der Weiber itzt verboten hat, und nicht leiden wil, künd jr warlich solche newerung weder für Gott, noch für den Menschen, verantworten." König: „So hab aber ich die vertröstung, was etwa den vetern zugelassen sey, werde uns nicht verdammen, Wills auch lieber in diesem Fall mit den Vetern, denn mit euch halten, geschweige das ich hierin sollte bekennen irthumb, oder unchristliche newerung." Prädicanten: „So wollen wir in diesem fall viel lieber der Oberkeit gehorsam seyn, dieweil sie Gottes ordnung ist, und dieselbe in eusserlichen sachen zu gebieten und zu verbieten hat, denn auff Exempel der veter fallen, dabey wir Gottes wort und befehl nicht haben, aber das wissen wir für war, das die Schrifft unsere Meinung vom Ehestand mehr bekreftiget, denn ewer sententz, als da sie sagt, Darumb wird der mensch Vater und Mutter verlassen, und an seinem weib hangen. Hie hören wir, das der Mensch an seinem Weibe, und nicht an vielen Weibern hängen sol. Und S. Paul sagt, Ein jeder habe sein eigen Weib. Sagt nicht, ein jeder hab viel weiber." König: „War ists, das S. Paul nicht sagt ins gemein von allen, sondern von einer jedenn in sonderheit, denn die erste ist mein Weib, hange jr auch an, dasgleichen die ander ist mein fraw und hange jr auch an und so fort. Bleibt also die Schrift in ihrer würden stehen und ist unserm furnemen nicht zuwider. Und was sol ich viel wort machen? Es ist besser, ich habe viel Eheweiber, denn viel Huren." Endlich trug der König darauf an, dem göttlichen Gerichte das Urtheil zu überlassen. Hier die Quelle des späteren Verlangens des Landgrafen Philipp von Hessen, zwei Frauen zu besitzen, welche ihm Luther und Melanchthon nebst Bucer auch, wiewohl ungerne, gewährten.

an die Wiedertäufer anschloß, ohne durch irgend etwas Anderes als durch Gedankenverwirrung und Fanatismus, mit ihnen verwandt zu sein. Ueberhaupt gilt aber die Bemerkung, daß die ersten Wiedertäufer weder ein in sich selbst zusammenhängendes Lehrgebäude, noch eine, wenn auch übel verbundene Masse von Doctrinen hatten, zu der sich Alle gleichmäßig bekannten. Erwägt man, daß ihre Bewegung nicht von einem Manne als dem Mittelpuncte Aller ausging; und die Idee, um die sich Alles drehte, wenn auch kräftig genug, um zu begeistern, dennoch dogmatisch unfruchtbar war, erwägt man ferner, daß die dunkeln Gefühle, von welchen Alle ergriffen und herumgetrieben wurden, in keinem öffentlichen Symbole einen bestimmten Ausdruck erhielten, ein Umstand, der zu allgemeinen Klagen von Seiten ihrer Gegner Veranlassung gab [1]), so wird man sich noch weniger über obige Erscheinung wundern.

§. 59.

Fortsetzung.

Verhältniß der Schrift zum lebendigen Geiste. Kirche.

Noch begreiflicher wird die dogmatische Verwirrung der Secte werden, wenn wir nun ihren Meinungen vom Predigtamte, deßgleichen ihren, hiemit in der innigsten Verbindung stehenden Ansichten von dem Verhältnisse der Schrift zum freien, lebendigen Geiste unsere Aufmerksamkeit mehr im Einzelen widmen. Es war Grundsatz der Secte, daß ein jeder mit dem Bundeszeichen Versehene und Besiegelte als Prophet und Lehrer nicht nur auftreten könne, sondern auch solle, sobald er sich vom göttlichen Geiste getrieben fühle, und wahrnehme, mit einer Offenbarung beglückt zu sein. Dergleichen Eingebungen wurde die

---

1) Justus Men. vom Geist der Widertäuffer. Auch a. a. O. S. 363. „Wo sie nur recht lereten, so solten sie nicht so heimlich im finstern mausen, und mit ihren predigen in die Winkel sich verkriechen“ u. s. w. Zwingli in dem angeführten Elenchus an mehren Orten. Auch der Widertäuffer lere aus heiliger Schrift widerlegt a. a. O. S. 311.

Schrift in dem Grade untergeordnet, daß sich die Wiedertäufer zuweilen nicht lange bemühten, dieselben wenigstens scheinbar mit dieser in Uebereinstimmung zu bringen, sondern die Bibel in ihrer jetzigen Gestalt geradezu für verfälscht erklärten [1]). Hiemit war jegliches Kriterium für die subjectiven Hervorbringungen verworfen, das gesammte Christenthum von allem äusseren historischen Boden abgelöst und den stürmischen Fluctuationen einer träumerischen Innerlichkeit ganz und gar überantwortet. Mit solchen Verirrungen vertrug sich schlechterdings kein bestimmtes Predigtamt, da ein solches ohne eine feste Lehre einen Widerspruch in sich selbst trüge; daher sich auch die Wiedertäufer aufs Aeusserste anstrengten, die protestantischen Prediger zu stürzen, die auf denselben beruhende Consolidation der neuen noch zu materiellen Kirche zu verhindern, und sofort diese in lauter Geist zu verwandeln [2]).

Hatten einige Jahre früher die Lutheraner den katholischen Geistlichen den immerwährenden Vorwurf gemacht, daß sie anstatt

---

1) Just. Men. vom Geist der Widerteuffer. S. 364. „Denn es unläugbar ist, daß Thomas Müntzer und folgends nach ihm, sein jünger Melchior Rink, sampt andern vielmehr jüngern, der heiligen schrift gar nichts nicht geachtet, sie nur einen todten buchstaben geheissen, und auff sonderliche newe offenbarunge des Geistes gehalten haben, ja die heilige Schrift frey lügenstraffen dürfen, wie ich den aus des Rinken mund selbs gehöret, das er sagen thurst, Alle Bücher des newen Testaments in allerley sprachen, Griechisch, Lateinisch, Deutsch ꝛc. weren allzumal falsch und kein rechtes mehr auf erden u. s. w." Hierauf folget eine besondere Anwendung dieses Grundsatzes auf die Stelle bei Matth. XXVI, 26 u. ff., wo die Worte: „das für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden," vom Teuffel hineingeschmeisset seyen.

2) *Calvin.* instructio adv. Anabapt. Opusc. p. 485. beschuldigt sie nur, daß sie behaupteten, es dürfe keine fest angestellten Lehrer für einen bestimmten Ort geben, sondern nur gleich den Aposteln wandernde Prediger. Dann fügt er aber hinzu: Haec porro philosophia inde manabat, quod serio cuperent, fideles ministros sibi cedere, vacuumque locum sinere, quo liberius venenum suum ubique effundere possent.

der Bibellehre nur Kirchensatzungen predigten, so hörten sie nun den Tadel, daß sie selbst den lebendigen Geist an ein todtes Schriftwort fesseln und nicht zugeben wollten, dem frischen, reinen und ungetrübten Drange von Oben zu folgen, und „gleich den jüdischen Schriftgelehrten keinen heiligen Geist hätten, sondern mit der Schrift umbgehen, und die lange Weile damit vertreiben"[1]) Dagegen beweisen nun die Lutheraner den Wiedertäufern, Was sie selbst den Katholiken niemals glauben wollten, sie halten denselben die Bildung eines Apostolats durch Christus vor, und ziehen ungefähr dieselben Schlüsse aus dieser Institution, wie die Katholiken, sie führen die Bibelstellen recht fleißig an, nach welchen der heilige Geist Lehrer, Propheten und Verwaltungen eingesetzt, und die Jünger des Herrn Bischöfe und Aelteste aufgestellt hätten, auf daß die wahre, reine und Eine Lehre unverfälscht erhalten werden möchte, und prägen es wiederholt ein, daß die Lehrer, obgleich von Menschen gewählt, dennoch vom heiligen Geiste angeordnet seien[2]). Melanchthon billigte es nun sogar, die Ordination für ein Sacrament zu halten. Er sagt in seinem Unterrichte gegen die Wiedertäufer: „das man aber die Ordination der Priester in die zal der Sacramente setzet, gefällt mir ser wol. Doch also, daß man durch die Ordination den beruf zum Predigtampt und reichung der sacrament versteht, und also das Amt an jm selbs. Denn es ist hoch noth und fast nützlich, das man in den christlichen kirchen das Predigampt thewer achte, hehr und heilig halte, und das die Leut unterrichtet werden, das Gott durch predigt hören und lesen des Worts Gottes und der heiligen Schrift wil den heiligen Geist geben, damit niemand auserhalb des Predigtampts andere Offenbarung und Erleuchtung suche, wie die Widerteuffer für-

1) Just. Men. Widerleg. S. 310. 313. Von Geist der Widert. S. 364. b. „In summa, unleugbar und öffentlich am tage ists, das sie . . . eim keinen feindseligern namen zu geben gewust, denn das sie jn einen schriftgelerten genennt."

2) Just. Men. Widerleg. S. 312. b. Vom Geist der Widert. S. 258. b. Melanchth. Unterricht S. 294.

geben"[1]). Die Lutheraner waren endlich so unfreundlich, die armen Schwärmer mit Fragen zu quälen, die sie selbst bis auf den heutigen Tag nicht gelöst haben. Sie fordern dieselben auf zu beantworten: Wer sie gesendet habe, und da sie keine gewöhnliche Sendung aufzuweisen hätten, welches denn auch die Wunder seien, durch die sie ihre ausserordentliche Sendung beurkunden könnten? Die Wiedertäufer kehrten mit Recht dergleichen Fragen um[2]). Luther hatte einst gesagt, Wer so fest von der Lehre, die er verkündet, überzeugt sei, daß er die entgegengesetzte Ansicht ohne Anstand verfluchen könne, habe den Beweis der Wahrheit für seine Sätze geliefert. In dieser Gattung von Beweisführung übertrafen die Wiedertäufer bei Weitem Alles, was um sie her noch leibte und lebte.

§. 60.

Haß gegen äussere Veranstaltungen zur Erbauung. Kirchenzucht. Sitten und Gebräuche.

Den Vorstellungen der Wiedertäufer von der Kirche entsprechen ihre Ansichten von dem Zufälligen im äusseren Cultus und den auf denselben sich beziehenden Veranstaltungen. Hatten Carlstadt in Wittenberg und Zwingli in Zürich die Bilder und Altäre zertrümmert, der letztere sogar die Orgeln zerstört, so erklärten die Wiedertäufer auch noch dazu die ausgeleerten Tempel für Götzenhäuser[3]). Vom Gesange urtheilten sie ungefähr wie einst Peter von Bruys, der ihn für eine Anbetung Satans hielt. Wäre ihre Redseligkeit nicht allzugroß gewesen, sie würden auch die Offenbarung des christlichen Geistes im Worte als etwas zu

---

1) Melanchthon Unterricht a. a. O. S. 294.

2) *Zwingli* Elenchus l. c. fol. 39. Menius die Widert. widerlegt a. a. O. S. 311. „Item, womit wollen sie beweisen, das sie die auserwelten zu hauff zu sammeln und zu versiegeln von Christo ausgeschickt seien? Sie thun je kein zeichen nicht, dabei man solches gewislich erkennen möge" u. s. w.

3) Menius vom Geiste der Widert. a. a. O. S. 354.

Aeusserliches, zu Materielles verschmäht haben, wodurch sie erst vollkommen consequent würden verfahren sein.

Was ihre Kirchenzucht und ihre besonderen Sitten betrifft, so tragen dieselben ganz das Gepräge der die Secte leitenden Grundidee. Die Idee der Gütergemeinschaft, vollkommen erst nach der Ankunft Christi zu verwirklichen, wurde wenigstens in der Gesellschaftssprache vorläufig ins Dasein gebracht, und wohl auch schon vor der Gründung des tausendjährigen Reiches annäherungsweise unter Denen auszuführen gesucht, welche sich bis zum Beginne desselben zur Secte bekennen würden. Unsere schon oft angeführte Quelle sagt unter Anderem: „da haben sie nimmer leiblich weder Vater noch Mutter, Bruder noch Schwester, Weib noch Kinder, sondern sind eitel geistliche Brüder und Schwestern untereinander. Da spricht keiner, Ich bin in meinem, sondern in unserm Haus, ich liege in meinem, sondern in unserm bette, ich decke mich mit meinem, sondern mit unserm rock. Ich und Kethe, meine Hausfraw, sondern ich und Kethe unser Schwester, halten miteinander haus. Summa, da hat niemand mehr etwas eigens, sondern es heißt und ist alles unser der Brüder und Schwestern"[1].

Die Excommunication hielten sie strenge fest, da kein Unheiliger in der Kirche Gottes sein dürfe[2]. In innigster Verbindung hiemit steht das Verbot ein obrigkeitliches Amt anzunehmen. Es sollte ja an sich schon gar keine Obrigkeiten mehr geben und absolute Freiheit und Gleichheit in allen Verhältnissen des Lebens herrschen. Merkwürdig ist aber, daß wir nicht nur die Lehre ihnen beigelegt finden, daß lediglich die Diener des Evangeliums in bürgerlicher Beziehung die Obern sein dürften; also doch

1) Just. Men. der Widertauff. lere widerlegt a. a. O. S. 309. b.

2) *Calvin.* instruct. adv. Anabapt. Opuscul. p. 476. Usus excommunicationis, sagten sie, inter omnes esse debet, qui se Christianos profitentur. Qui baptizati noxam aliquam imprudenter aut casu admittunt, non ex industria, ii secreto moneri debent semel atque iterum: tertio publice coram toto coetu exterminandi sunt. Ut possimus eodem zelo una panem frangere, et calicem bibere.

Obrigkeiten nicht ganz verschmäht wurden, sondern daß auch diese Lehre im Leben mannichfach beobachtet ward. Ueberdies finden wir auch Laien an der Spitze politischer Verwaltungen. Man erinnere sich nur an Thomas Münzer in Orlamünde und Mühlhausen, deßgleichen an Johann von Leiden in Münster, der sich sogar einen König nannte. Diese Erscheinung steht in einem doppelten Widerspruch, einmal mit der Ansicht der Wiedertäufer vom allgemeinen Lehramte aller Christen, sodann mit der eben bemerklich gemachten Vorschrift, kein obrigkeitliches Amt zu begleiten. Uebrigens erklärt die Unmöglichkeit, ihre Vorstellungen im Leben zu verwirklichen, diese Erscheinung sehr leicht.

Daß es sich ferner die Wiedertäufer nicht gestatteten, das Schwert zu führen, und somit den Krieg für schlechthin unerlaubt hielten, geht aus ihrer Grundidee gleichfalls geradezu hervor; es darf jedoch wieder nicht befremden, wenn wir sie gleichwohl so mannichfach mit den Waffen in der Hand erblicken, und das Furchtbare: „schmiedet Pinkebank auf dem Ambose Nimrods" aus ihrem Munde gegen die Fürsten, Edelleute und alle Begüterten hervorkommen hören.

Endlich erklärten sie den Eid für unstatthaft, und in der That würde unter vollkommenen Christen, wie sie sich das von ihnen zu errichtende neue Reich dachten, auch keiner abgelegt werden[1]).

Die Wiedertäufer in der Form der Mennoniten, ihre zweite Periode.

§. 61.

Mit jener kühnen Zuversicht, die Schwärmern eigen zu sein pflegt, hatten die Wiedertäufer die nahe Zukunft des neuen, durch und durch heiligen Reiches Gottes auf Erden verkündet; aber von

1) Melanchthon Verlegung etlicher unchristlicher Artikel, die die Widertäufer fürgeben a. a. O. S. 285. u. ff. *Johannes Calvin*, l. c. p. 493.

Tag zu Tag sahen sie sich in ihren Erwartungen getäuscht, bis sie endlich auf dasselbe verzichteten. Auch war es ihnen nicht gelungen, den, wenn nicht an Zahl, doch durch innere Kraft bedeutendsten Theil der Christen zu vereinigen, und als Einleitung auf die Zukunft Christi alle bürgerliche Obrigkeit abzuschaffen und eine heilige Theokratie zu gründen; sie fanden vielmehr einen so großen Widerstand, daß selbst die Gläubigsten ihre Hoffnungen auch in dieser Beziehung sehr bald als eitel und nichtig betrachten mußten. Hiemit war die Idee, der innerste Lebensgrund und alle Bedeutung der Secte verschwunden, und sie verlor alles geschichtliche Interesse. Sie wurde inzwischen auf eine sehr begreifliche Weise nach Aussen bescheidener und dadurch ruhiger, und mit den bürgerlichen Verhältnissen verträglicher; da aber der hohe praktische Zweck ihres Daseins aufgegeben und ein eigentliches dogmatisches Interesse derselben stets fremd geblieben war, so richteten die Wiedertäufer allmählig die aus der ursprünglichen mächtigen Aufregung noch zurückgebliebene Kraft auf die Bestimmung und Anordnung der unbedeutendsten Verhältnisse des äusseren Lebens, und geriethen hierüber in die seltsamsten Zerwürfnisse, im merkwürdigsten Widerspruche gegen ihre frühere Geschichte, wo Alles auf eine Reformation in ganz großem Maaßstabe angelegt war. Als sich diese zweite Periode ihrer Existenz schon ankündigte, trat zur Beschleunigung ihres Eintrittes ein katholischer Geistlicher Menno Simonis, Pfarrer zu Wittmarsum, bei Franeker in Friesland, zu den Wiedertäufern über (im Jahr 1536)[1]), welcher gerade so wenig Geist und wissenschaftliche Bildung besaß, um sich an eine Partei anschließen zu können[2]), deren eigentlicher Lebenszweck allgemach als nichtig erkannt wurde, aber doch auch so viel, um unter seinen neuen Glaubensgenossen ganz ausgezeichnet dazustehen. Uebrigens

---

1) *Hermanni Schyn*, historiae Mennonitarum plenior deductio. Amstelodami. 1729. c. V. p. 116.

2) A. a. O. S. 138. findet sich ein Brief von Menno Simonis, worin er sagt, er habe seine Schrift über die Taufe deutsch geschrieben, «nam latine inscitiae causa non bene possem.»

besaß er einen sehr mächtigen frommen Eifer und eine gewisse (nur niemals gegen die Katholiken in Anwendung gekommene) Mässigung, so daß er durch das gewonnene Vertrauen die streitenden Wiedertäufer zu beschwichtigen, zu vereinigen und ihre gesellschaftlichen Verhältnisse zu ordnen vermochte. Sie nahmen von ihm den Namen an, und heißen seitdem gewöhnlicher Mennoniten. Er starb im Jahr 1561.

Es ist bemerkenswerth, daß die Mennoniten ihre Abstammung von den frühern Wiedertäufern in Abrede stellen: nachdem der Rausch vorüber war, vergaßen sie Alles, was sie in demselben verübt hatten, und Was sie von sich erzählen hörten, meinten sie, betreffe eine ganz andere Gesellschaft. Bald leiten sie sich von den ersten Christen ab[1]), bald behaupten sie, Menno Simonis habe ganz unabhängig von äusserer Anregung lediglich durch das Studium der heiligen Schrift seine besonderen Ansichten gewonnen[2]), bald sagen sie, daß sich unter den ersten Anabaptisten des sechzehnten Jahrhunderts auch Männer von ruhiger und gemäßigter Denkweise gefunden hätten, deren Abkömmlinge sie seien, Was auch nicht ganz verworfen werden kann[3]).

---

1) Der gute Schyn sagt in der historiae Mennonitarum plenior deductio. Amst. 1729. c. 1. Ex primis christianis, qui ex institutione domini nostri Jesu Christi exemplisque Apostolorum, per omnia christiana saecula in hunc usque diem inter caetera dogmata adultorum baptismum docuerunt, et adhuc docent, descendisse (Mennonitas). Unmittelbar darauf heißt es; Inter hos saeculo undecimo (vielmehr duodecimo) emicuerunt Waldenses. Ein großer Sprung — vom ersten Jahrhundert bis ins zwölfte.

2) A. a. O. S. 135. bemerkt Schyn, nachdem er die Erzählung, die Menno von seinem „Auszug aus Babylon" gibt, mitgetheilt hat: evidentissime constat, ipsum sola sacrae scripturae lectione, meditatione et illuminatione spiritus sancti . . . ex Papatu exivisse. Aus der eigenen von Schyn mitgetheilten Erzählung Mennos geht aber hervor, daß er allerdings mit Wiedertäufern noch als katholischer Pfarrer in Verbindung gestanden, jedoch so, daß er die Ausschweifungen der Münsterischen getadelt habe.

3) *Schyn*, hist. Mennon. p. 263—265. wobei er sich mit Recht auf einige günstige Zeugnisse des Erasmus von Rotterdam beruft.

§. 62.

Fortsetzung.

Lehreigenthümlichkeiten derselben. Kirchenzucht.

Es ergibt sich jedoch aus den spätern symbolischen Schriften der Mennoniten auf den ersten Anblick, Wer ihre Stammeltern waren; wir theilen den Hauptinhalt dieser Bekenntnisse in Folgendem mit, wobei wir das Waterländische von Johannes Ries und Lubbert Gerardi, Predigern der Mennoniten, im Jahre 1580 verfaßte zu Grunde legen[1]), ohne indessen die übrigen unberücksichtigt zu lassen. Nachdem es sich zuerst über Gott, die Trinität und die Menschwerdung des Logos verbreitet hat, kömmt es auf die Lehre vom Sündenfall, und sagt, daß der erste Mensch durch seine Uebertretung des göttlichen Gebotes den Zorn Gottes sich zugezogen habe, wiewohl er sogleich wieder durch trostvolle Verheißungen aufgerichtet worden sei, in deren Folge keiner seiner Nachkommen der Sünde oder Strafe schuldig geboren werde[2]). Dieser an sich sehr dunkle Satz erhält durch die folgenden Lehren einiges Licht. Er könnte nämlich dahin gedeutet werden, daß die Mennoniten das Erbübel läugneten; ihre Ansicht ist aber vielmehr diese, daß sich zwar eine Sündhaftigkeit von Adam an auf alle seine Nachkommen verbreite, daß aber keine Schuld in ihrem Gefolge sei, indem dieselbe durch Gottes Gnade erlassen werde. Im fünften Artikel wird nämlich über die Vermögen Auskunft gegeben, welche der Mensch nach dem Falle noch besitze, und sehr gut gelehrt, daß, gleichwie Adam vor dem Falle sein Inneres dem Geiste der Bosheit habe erschließen, oder demselben

---

1) Es findet sich bei *Schyn*, hist. Mennon. c. VII. p. 172. u. ff. Die historischen Notizen über dieses Bekenntniß s. hist. Mennon. plenior deductio c. IV. p. 78.

2) Art. IV. p. 175. Eousque ut nemo posterorum ipsius respectu hujus restitutionis aut peccati aut culpae reus nascatur. Die vierte Formel der vereinigten Friesen und Deutschen, gleichfalls eine ziemlich ausführliche, sagt Art. III. in der plenior deductio p. 90. Per eam (inobedientiam) sibi omnibusque suis posteris mortem conscivit, atque ita ex praestantissima miserrima factus est creatura.

sich versagen können, er ebenso nach dem Falle das Vermögen besitze, die Einwirkungen Gottes auf ihn zu vernehmen, und sodann aufzunehmen oder zu verwerfen[1]), was andere Symbole in der Weise ausdrücken, daß der gefallene Mensch noch die Freiheit habe[2]). Hieraus ergibt sich die Ansicht der Mennoniten, daß der aus Adam Geborne allerdings einem Verderben unterworfen sei, und als Solcher nichts Gottgefälliges zu erzeugen und auszuführen vermöge, doch sei er noch der Freiheit theilhaftig. Ausdrücklich erklären sie sich in Folge dieser Festsetzung gegen eine unbedingte Gnadenwahl; auch widmen sie nun der Lehre von der Vorsehung einen besondern Artikel und bestreiten die calvinische Lehre, daß Gott das Böse wirke.

Nachdem sie sich nun weiter zur stellvertretenden Genugthuung Christi bekannt haben, sprechen sie sich ganz klar und unumwunden dahin aus, daß der beseligende Glaube der in Liebe wirksame sei[3]), und die Gerechtigkeit durch denselben erworben werde. Die Gerechtigkeit beschreiben sie als Sündenvergebung um des Blutes Christi willen, und sodann als Umwandlung des ganzen Menschen, so daß aus dem bösen, fleischlichen, geizigen und hochmüthigen, ein guter, geistlicher, freigebiger und demüthiger, mit einem Worte: aus dem ungerechten wirklich ein gerechter werde[4]). Was sie nun von den guten Werken vorbringen

---

1) Art. V. p. 176. Eidem jam lapso et perverso inerat facultas occurrens et a Deo oblatum bonum audiendi, admittendi aut rejiciendi.

2) Die vierte Formel der vereinigten Friesen und Deutschen Art. IV. p. 90. Dominum aeque post ac ante lapsum liberam homini reliquisse voluntatem acceptandi vel rejiciendi gratiam oblatam etc.

3) Art. XX. de vera fide salvifica. Omnibus bonis et beneficiis, quae Jesus Christus, per merita sua, ad peccatorum salutem acquisivit, fruimur gratiose per vivam et veram fidem, quae per charitatem operatur. Die dritte symbolische Schrift der vereinigten Friesen und Deutschen, der Oelzweig genannt, sagt: Hinc patet, fundamentale certumque filiorum Dei criterium et Jesu Christi membrorum esse veram et salvificam fidem per charitatem operantem.

4) Art. XXI. Per vivam ejusmodi fidem acquirimus veram justitiam,

werden, ergibt sich von selbst. Sie lehren sogar, daß das Leben des Gerechten und Wiedergebornen vollkommen dem göttlichen Gesetze entspreche; so wie er auch sehnsuchtsvoll die gnädig verheißenen Belohnungen im jenseitigen Leben erwartet[1]).

Aus diesen Gerechten und Wiedergebornen besteht ihnen zufolge die Kirche allein[2]). In dieser hat Christus ein Lehramt angeordnet; denn obschon ein jeder Gläubige ein Glied Christi ist, ist er darum doch nicht Lehrer, Bischof oder Diakon, denn so der Leib Christi, die Kirche, besteht aus verschiedenen Gliedern; übrigens werden die Diener des Wortes von den Dienern desselben berufen und gewählt, von den Aeltesten aber durch Auflegung der Hände confirmirt[3]). Sie dürfen endlich nur vortragen, Was mit dem geschriebenen Worte des alten und neuen Testamentes übereinstimmt.

Zwei nur durch die Lehrer zu verwaltende Sacramente hat Christus eingesetzt. Die Sacramente sind äussere, sinnliche Handlungen, wodurch eine innere göttliche Handlung, die den Menschen umwandelt, rechtfertigt, geistlich nährt und unterhält, anschaulich wird, während der das Sacrament empfangende Mensch seine Religion, seinen Glauben, seine Buße und seinen Gehorsam bezeugt und zu demselben sich verpflichtet. Hiebei ist wohl zu bemerken, daß weder durch die Taufe, noch durch das Abendmahl, denn diese sind die zwei Sacramente der Mennoniten, die göttlich reinigende, umschaffende und den Geist des Menschen speisende höhere Kraft mitgetheilt wird; sie zeigen Das, was

---

id est, condonationem sive remissionem omnium tam praeteritorum quam praesentium peccatorum, propter sanguinem effusum Jesu Christi, ut et veram justitiam, quae per Jesum, cooperante spiritu sancto, abundanter in nos effunditur vel infunditur (man beachte hier die Aufnahme des katholischen Sprachgebrauches); adeo, ut ex malis, carnalibus, avaris, superbis fiamus boni, spirituales, liberales, humiles, atque ita ex injustis, revera justi.

1) Art. XXIII.

2) Art. XXIV.

3) Art. XXV—XXVIII. Der vereinigten Friesen und Deutschen Art. X. p. 98.

ununterbrochen durch die ewig aus Christus und seinem Geiste auf die Gläubigen ausströmende Kraft geschieht, nur an, und versinnbilden nur diese stete Action Gottes. Uebrigens taufen auch die Mennoniten nur Erwachsene, weil diese nur glauben und bußfertig sein können. Wie aber für die Kinder durch den Begriff der Erbsünde schon hinreichend gesorgt ist, so daß sie der Taufe auch nicht bedürfen, leuchtet aus dem Obigen ein[1]. Endlich nahm Menno Simonis noch die Fußwaschung reisender Brüder als eine nothwendige Ceremonie an, und die Bekenntnißschrift der vereinigten Friesen und Deutschen hält sie ausdrücklich fest und erwähnt ihrer nach dem Artikel der Taufe[2].

Die Excommunication wird streng bei unbußfertigen Sündern nach einigen brüderlichen Ermahnungen ausgeübt[3].

Der Gehorsam gegen die bürgerliche Obrigkeit wird als eine religiöse Pflicht eingeschärft, dabei aber doch, seltsam genug, behauptet, daß dem wahren Christen die Bekleidung obrigkeitlicher Aemter übel anstehe (aut male aut plane non convenire), weßhalb er sich dergleichen anzunehmen nicht entschließen könne. Als Grund wird angeführt, daß Christus keine bürgerliche Gewalt eingesetzt und noch weniger seinen Aposteln befohlen habe, dergleichen Stellen anzunehmen; vielmehr seien sie von ihm zur Nachahmung seines waffenlosen Lebens und des Kreuztragens eingeladen worden, womit Nichts weniger als irdische Gewalt, weltliche Macht und das Schwert angedeutet sei. Ueberdieß hätten Fürsten und öffentliche Beamten die Pflicht, Krieg zu führen, den Feinden entgegen zu ziehen, ihnen Gut und Blut zu nehmen, was Alles dem Christen unerlaubt sei[4]. Endlich verbieten die Mennoniten den Eid schlechthin, und erklären sich beinahe in allen öffentlichen Bekenntnißschriften gegen die Polygamie[5].

---

1) Art. XXX—XXXV.
2) Art. XIII. p. 101.
3) Art. XXXV. XXXVI.
4) Art. XXXVII.
5) Art. XXXVIII.

§. 63.

Beschluß.

Besondere Streitfragen.

Es ist nun wohl keinem Zweifel unterworfen, wie aus dem gesammten bisherigen Vortrage erhellet, daß die Mennoniten von den ersten Wiedertäufern in mehreren Artikeln beträchtlich verschieden seien, und das eigentlich Schwärmerische und Fanatische abgelegt haben. Die höheren unmittelbaren Offenbarungen, die an einen Jeden ergehen, hören auf, und es ist ein bestimmtes, an das geschriebene Wort gebundenes Lehramt vorhanden; die gewaltsame Einführung des Reiches Gottes, verbunden mit einer Vernichtung aller bestehenden bürgerlichen Ordnung und der Eigenthumsrechte löst sich auf in die Bildung eines neuen inneren Lebens und die damit verbundene Bereitwilligkeit den Dürftigen nach Kraft zu unterstützen und Alles christlich mit ihm zu theilen, ohne daß eine äussere Gemeinschaft der Güter verlangt würde. Durch Aufstellung eines gemeinsamen Lehrbegriffes werden überdies ganz unchristliche und sittenverderbliche Lehren abgewiesen. Im Uebrigen aber erkennen wir im Mennoniten durchaus nur den geläuterten Wiedertäufer; insbesondere schimmert in seiner Ansicht von der bürgerlichen Obrigkeit das frühere Bestreben durch, dieselbe gänzlich zu vernichten, und als durchaus unangemessen für die Christen darzustellen; deßgleichen kündet sich auch in dem Verbote, in den Krieg zu ziehen und den Eid abzulegen, immer noch das ideale Reich Christi an, welches durch Vermittelung der Wiedertäufer plötzlich die Welt beglücken sollte.

Doch darf die genannte Festsetzung eines bestimmten Lehrbegriffes nur in einem sehr eingeschränkten Sinne verstanden werden, Was aus dem noch Folgenden einleuchten wird, worin zugleich der schon berührte Gegensatz zwischen den Waterländern und vereinigten Friesen und Deutschen näher erörtert wird.

Auch die Mennoniten gingen nämlich bald wieder in Parteien auseinander, so jedoch, daß Mangels einer höheren Bedeutung der ganzen Secte die meisten Streitfragen, welche sich aus ihrer Mitte heraus entwickelten, stets auch bedeutungslos blieben. Sie

trennten sich in Feine und Grobe; das erstere Prädicat erhielten Diejenigen, welche streng die alte Sittenordnung festhielten; das zweite Jene, die sich mancherlei Milderungen erlaubten. Diese werden auch von dem holländischen Bezirke, in dem sie wohnten, die Waterländer, jene die Flamminger und Friesen genannt. Die Groben wurden bald die bei Weitem zahlreichsten, während sich die Feinen wieder über die Fragen stritten, ob ein Mennonite ein Haus käuflich an sich bringen dürfe oder nicht, ob es ihm wohl auch erlaubt sei, sich mit feinerer Leinwand zu kleiden, wenn er den ernsten Geist der Secte treu nach Aussen offenbaren wolle. Diese und ähnliche Differenzen gehören nicht in unser Gebiet, wiewohl die zuerst berührte als ein Ueberbleibsel der Idee von der Gemeinschaft der Güter und des Verbotes, Eigenthum zu besitzen, Aufmerksamkeit verdient und mit der Erscheinung, daß die strengen Wiedertäufer häufig nur Pächter von Gütern sein wollen, in Verbindung steht. Auch die von einem friesischen Prediger zubenannten Ukevallisten, welche den Satz vertheidigten, daß Judas und die Hohenpriester, welche Christum verurtheilten, als Vollstrecker der Rathschlüsse Gottes selig geworden seien, können nur berührt werden. Bedeutender sind die Verschiedenheiten über die Frage, ob ein Jeder, von was immer für dogmatischen Ansichten, selbst wenn er Socinianer sei, als Glied des Vereins aufgenommen, oder fortdauernd betrachtet werden könne oder nicht? Diese Frage hing mit der über den Werth und die Bedeutung öffentlicher Symbole zusammen, welchen die Mennoniten im Ganzen genommen nie recht geneigt waren, ob sie schon deren mehrere zu verschiedenen Zeiten herausgegeben hatten. Diejenigen, welche sich für die unbeschränkteste Freiheit aussprachen, hießen die Remonstrantisch Gesinnten, auch von ihrem Haupte, einem Arzte zu Amsterdam, Galenisten; ihre Gegner Apostoolen, gleichfalls von einem in Amsterdam wohnenden Arzte ihrer Genossenschaft also benannt. In demselben Grade aber, als sie äusseren Einflüssen einen oft sehr unbedachtsamen Zugang gestatteten, verlor sich auch ihr alter ehrwürdiger, wenn gleich oft pedantischer Ernst und die religiöse Weihe des Lebens immer mehr. Oder: ist nicht etwa auch diese Erscheinung, die

Abneigung gegen einen festen bestimmten Lehrbegriff, ein Rest der einseitig praktischen Richtung, welche die Secte gleich anfänglich einschlug, und welche es ihr schon damals gestattete, die verschiedensten und sich entgegengesetztesten Meinungen über höchst wichtige Glaubenslehren in ihrer Mitte zu dulden? Der ursprüngliche Geist wäre hienach auch in dieser Beziehung nur wieder zurückgekehrt.

So viel von den Wiedertäufern, Mennoniten oder Anabaptisten. Mit ihnen sind die Baptisten nicht zu verwechseln. So werden nämlich in England jene Puritaner genannt, welche rücksichtlich der Kindertaufe ähnliche Grundsätze, wie die Mennoniten, haben, ohne sich jedoch in anderweitiger Beziehung von den englischen Reformirten ihrer Partei zu unterscheiden. Seit dem Jahre 1633 bildeten sie einen besonderen Verein.

Zweites Capitel.

Die Quäker.

§. 64.

Geschichtliche Vorbemerkungen.

Wer sich die Aufgabe machte, die stufenweise innere Vollendung des protestantischen Sectenwesens historisch zu entwickeln, müßte nach den Wiedertäufern die Schwenkfeldianer behandeln, welche, obgleich sie sich nur wenige Jahre später, als jene, zu verbreiten anfingen, dennoch schon als einseitige Spiritualisten um ein Bedeutendes höher stehen; er würde hierauf sowohl einzel stehende Enthusiasten als größere Gesellschaften von solchen, die in der zweiten Hälfte des sechzehnten und in der ersten des siebenzehnten Jahrhunderts auftraten, beschreiben, und dann erst könnte er sich zu den Quäkern wenden, welche sich auf die äusserste Spitze des kühnsten Spiritualismus erhoben haben, und nur noch durch Wiedersprüche zu überbieten waren. Bei den ersten Wiedertäufern erscheint das falsch spiritualistische Bestreben ganz excentrisch und das rein geistlich-kirchliche Leben, welches sie einführen wollten, stützte sich auf die Erwartung eines völlig ausserordentlichen,

wundervollen Eindringens einer höhern Weltordnung in die niedere; alle gewöhnlichen Verhältnisse des irdischen Lebens wurden mit Vernichtung bedroht, und das von ihnen angestrebte zarte, feine Geisterreich war vielfach von einem recht rohen Reichsgeiste getrübt, da sich das Irdische nicht ohne Gewaltthätigkeit mit einem Male abbrechen und plötzlich vom Ueberirdischen verschlingen ließ. Auf eine recht körperliche Weise baute sich das Geistige an, und das Mittel hob den Zweck auf. Auch sollte sich das Uebersinnliche noch nicht rein und lauter darstellen, selbst wenn es sich irgendwo befestigt hatte, indem das Sacrament, zwar nicht als Träger und Leiter der höheren göttlichen Kräfte, aber doch als Sinnbild beibehalten wurde. Ausserdem umfaßte das Dogma manche Bestandtheile, die entweder ganz zufällig an den eigentlichen Kern des Ganzen angereiht wurden, oder doch nicht auf eine natürliche Weise aus demselben herauswuchsen.

Weit ausgebildeter nun erscheint der Spiritualismus bei Schwenkfeld, dessen Eigenthümlichkeiten wir jedoch nicht entwickeln können, da sich nicht einmal Reste seiner Secte bis auf unsere Tage herab erhalten haben. Am Vollendetsten aber stellt er sich, wie gesagt, bei den Quäkern dar, welche den Georg Fox, zu Drayton in Leicestershire i. J. 1624 geboren und 1690 gestorben, einen Schuhmacher und Hirten, als ihren Meister verehren. Bei den Quäkern entdecken wir eine innige Frömmigkeit, die den Geist, wenn es ihm gelingt, dann und wann von der Verkehrtheit des ganzen Systems völlig abstrahiren zu können, wundersam erquickt und erfrischt und oft tief ergreift, wenn auch keineswegs in dem Grade, wie unsere bessere Mystik; ferner finden wir bei ihnen eine so bewußte und durchgeführte Festhaltung des einmal eingenommenen Standpunctes, daß eine höchst erfreuliche, dem Geiste ungemein wohlthuende Consequenz hervortritt, die durch keine Folgerungen erschrickt, und dem Quäkerthum dem orthodoxen Protestantismus gegenüber, der allzuschreiende Dissonanzen in sich aufgenommen hat, so sehr zum Vortheile gereicht. Alle Theile stehen in der besten Eintracht unter sich da, und bilden ein schönes abgerundetes Ganzes, dessen architektonische Vollkommenheit wenig zu wünschen übrig läßt,

und besonders dem Katholiken, der überall, durch sein System genöthigt, nach innerer Haltung und Zusammenhang frägt, achtungswerth erscheint. Consequenz ist freilich noch keine Wahrheit, und ersetzt sie auch nicht; aber ein Lehrgebäude ist immer falsch, welches Theile umfaßt, die dem Ganzen widersprechen. Uebrigens findet man allerdings diese innere Consequenz des Systems und die dadurch bedingte Klarheit und Durchsichtigkeit des Ganzen bei Georg Fox, dem Stifter der Secte, noch keineswegs; daß es sich aber zu derselben ausbilden und erheben konnte, liegt in dem Grundgedanken, aus dem das Ganze sich entfaltete. Sehr bemerkenswerth und liebenswürdig ist noch jene Vermeidung von allerlei Härten, die uns in dem rechtgläubigen Protestantismus begegnen. Die Art, wie die Quäker die besseren vorchristlichen Erscheinungen auf dem Gebiete der Sittlichkeit und Religiosität betrachten, verräth ein sehr zartes Gefühl, und die von ihnen verworfene reformirte Prädestinationslehre ging nicht minder aus einem solchen hervor. Auch hierin bemüht sich der Quäker den Katholiken zu erreichen. Aber das ist der große Fehler des Quäkerthums, daß es, wenn auch in sich selbst ein schönes, tiefsinniges, harmonisches Gebäude, doch als vollendeter, einseitiger Spiritualismus mit dem historischen Christenthum im schroffsten Widerspruche steht, und dasselbe, so viel an ihm liegt, vernichtet, wie sich nach der Vorlegung ihrer Grundsätze klar herausstellen wird. Wir unterziehen uns aber diesem Geschäfte nach der Apologie Barklay's, des berühmtesten Schriftstellers der Quäker, einer Schrift, welche ein beinahe symbolisches Ansehen unter denselben genießt; denn eigentliche Bekenntnißschriften setzten sie nicht auf[1].

---

1) *Roberti Barclaii*, Theologiae vere christianae apologia. Edit. sec. Lond. 1729. Mit Barklay werden wir indeß immer vergleichen: A Portraitur of Quakerism, taken from a view of the moral education, discipline, peculiar customs, religious principles etc. of the society of friends. By Thomas Clarkson. III. Vol. third Ed. Lond. 1807. Der Verfasser verkehrte lange Zeit mit den Quäkern, fand in denselben kraftvolle Gegner des Sklavenhandels, dessen Unterdrückung Clarkson alle seine Thätigkeit widmete, und gewann

Bevor wir jedoch mit dem System dieses merkwürdigen religiösen Vereins bekannt machen, müssen wir noch die Gründe auseinandersetzen, durch welche die ersten Verbreiter desselben zur Stiftung einer besondern Secte bestimmt wurden. Es war vor Allem freie Bewegung des frommen Geistes, religiöse Wärme, Innigkeit und Leben, was sie in der englischen Hochkirche, gleich vielen anderen kirchlichen Factionen während der tief aufgeregten Cromwell'schen Zeit, vermißten. Alles schien ihnen versteinert und erstarrt zu sein; der göttliche, die Kirche sonst erfüllende Geist war geläugnet, und aus ihr, der Lebendigen, in ein todtes Schriftwort gebannt, und das ursprüngliche Vorgeben der Reformatoren, daß dieses unfehlbar ein himmlisches Feuer auf seine Leser aussprühe, dieselben entzünde und in eine heilige Flamme aufgehen lasse, widerlegte die tägliche Erfahrung. Der Cultus trat leer und bedeutungslos vor die Augen der Quäker, und es kam ihnen vor, als sei er weiter Nichts als ein dürres, unerquickliches Wiederholen von Formeln und Liedern, obschon sie in der Landessprache verfaßt waren; und in der That, nachdem die Gegenwart des Heilandes verworfen und das Opfer entfernt war, blieb Nichts mehr zurück, was das empfängliche Gemüth unmittelbar und durch sich selbst mit Andacht und heiliger Ehrfurcht erfüllen, erheben, trösten und beseligen mochte. Der Act war des Seelenvollen beraubt, irdisch, und wenn auch verständig, doch nicht geistlich und begeisternd. Alles hing jetzt davon ab, ob der Prediger immer aus dem innersten Grunde geisterfüllten Gemüthes wahrhaft Worte des Lebens hervorbrachte, und die versammelten Gläubigen durch höhere Kraft zu erbauen, und in die Geheimnisse des Reiches Christi stets lebendig, tief und klar zugleich einzuführen vermochte. Aber gerade hierin fanden sich die sehnsuchtsvollen Quäker schmerzlich getäuscht, so daß sie nicht selten die Vorträge der anglikanischen Geistlichen unterbrachen, und „dem hölzernen Mann" die Canzel zu verlassen empörten Sinnes befahlen. Auch der Prediger, der recht geistlich gesinnt ist, kann nicht über die höhere Erleuchtung und Salbung verfügen,

darum dieselben sehr lieb. Dieses Buch muß mit Vorsicht benutzt werden.

es treten Tage und Wochen der Dürre und Verlassenheit ein, und keine menschliche Kunst wird die Gabe von Oben ersetzen. Die Meisten aber sind leider weder göttlich noch menschlich fruchtbar und reich an Kraft, Andere nicht einmal recht willig; und so kann es nicht fehlen, daß immer der größte Theil der Predigten seine Bestimmung nicht zur Hälfte erreicht, und sehr viele diese nicht einmal von ferne berühren. Dies empfanden die Quäker tief, und in Ermangelung eines durch seinen eigenen Gehalt ergreifenden Actes im Cultus, verwarfen sie den bestehenden ganz und gar als eine Einrichtung, welche die höheren Bedürfnisse des religiösen Menschen nicht zu befriedigen im Stande sei. Dazu kamen noch zahllose Streitigkeiten, die die englische Kirche verwirrten; Meinungen drängten sich an Meinungen, die alle in der Schrift ihre Quelle suchten, ohne daß eine einzige daraus in der Art hätte bewiesen werden mögen, daß die entgegengesetzten als völlig haltungslos dargestellt worden wären, und keine lebendige göttlich-menschliche Auctorität war anerkannt. Es schien ihnen, daß die Wahrheiten des Christenthums sehr bedroht seien, und wenn sie keine andere Stütze als die heilige Schrift hätten, im Kampfe der Parteien zu Grunde gehen müßten. So zogen sich die Quäker von allem Aeußeren zurück, sogar großentheils von der Schrift, von der Kirche und dem Cultus ohnedies, und suchten für Das, was sie als heilbringend erkannten, eine unentreißbare Stütze in der **unmittelbar** schöpferischen Eingebung des inneren Lichtes, das auch ganz **unvermittelt** wenn nicht einzige, doch hauptsächlichste Nahrungsquelle des Geistes sein sollte.

Ihr System.

§. 65.

Das innere Licht.

Ohne über die Beschaffenheit des paradiesischen Adams sich zu erklären [1]), setzten sie fest, daß von dem gefallenen Adam ein

---

1) *Barclaii*, Apolog. theolog. christ. p. 70. Curiosas illas notiones, quas plerique docent, de statu Adae ante lapsum, praetereo etc.

Same des Todes, eine Aussaat der Sünde über alle seine Nachkommen ausgestreut worden sei; denn des Wortes „Erbsünde" bedienen sie sich nicht, wie überhaupt keines durch den Sprachgebrauch der Schrift nicht gerechtfertigten, technischen Ausdrucks. Des göttlichen, von den Quäkern nicht näher beschriebenen, Ebenbildes Gottes gingen hiedurch alle Menschen verlustig, Was eben unter dem angedrohten Tode, der also nur als ein geistlicher aufgefaßt wird, verstanden werden müsse [1]). So lange jedoch der allgemeine Todessame durch selbstbewußte und selbstthätige Pflege desselben keine Früchte trägt, begründet er, so fahren sie fort, keine Schuld, und verdammt daher auch keineswegs; weßwegen auch die bewußtlosen Kinder den ewigen Strafen nicht unterworfen würden [2]).

---

1) L. l. Haec mors non fuit externa, seu dissolutio exterioris hominis; nam quoad hanc non mortuus est, nisi multos post annos. Ita oportet esse mortem quoad spiritualem vitam et communionem cum Deo. Ein bündiger Schluß! Zugleich ein sehr sichtbarer Mangel an Sprachkenntnissen. Clarkson theilt über alles Dies Näheres mit. Von den Folgen, welche Adams Sünde zunächst in ihm, dann aber auch in allen seinen Nachkommen erzeugte, sagt Clarkson a. a. O. S. 115. In the same manner as distemper occassions animal life to droop, and to loose its powers, and finally to cease, so unrighteousness, or his rebellion against this divine light of the spirit that was within him, occassioned a dissolution of his spiritual feelings and perceptions; for he became dead, as it were, in consequence, as to any knowledge of god, or enjoyment of his presence.

2) *Barclaius* p. 70. Quod Deus hoc malum infantibus non imputat donec se illi actualiter peccando conjungant etc. Das Ganze wird p. 80. also zusammengefaßt: Confitemur igitur, semen peccati ab Adamo ad omnes transmitti (licet nemini imputatum, donec peccando sese illi actualiter jungat), in quo semine omnibus occasionem peccandi praebuit, et origo omnium malarum actionum et cogitationum in cordibus hominum est; ἐφ' ᾧ, nempe θανάτῳ, ut V. ad Rom. habet: i. e. in qua morte omnes peccavere. Hoc enim peccati semen frequenter in scriptura mors dicitur, et corpus mortiferum, quum re vera mors sit ad vitam justitiae et sanctitatis; ideoque hoc semen, et quod ex eo fit, dicitur homo vetus, vetus Adam, in quo omnes peccant. Proinde hoc nomine ad significandum peccatum illud utimur,

Auf eine sehr merkwürdige Weise lassen sie nun gleich nach Adams Fall die erlösende Thätigkeit eintreten; Gott verheißt nicht blos einen zukünftigen Erretter, er lenkt nicht allein die allgemeinen und besonderen Schicksale der Völker und Menschen, um sie auf den großen Tag des menschwerdenden Gottes vorzubereiten, auch begnügt er sich nicht, unter allen Völkern weise Männer, Lehrer ihrer Zeitgenossen in Wort und That, große Gesetzgeber und Regenten zu erwecken; von dem Logos vielmehr, der in der Mitte der Geschichte persönlich erscheint, und um seiner Verdienste willen, geht ein schöpferisches Lebensprincip durch alle Zeiten hindurch aus, wie von dem Mittelpunct eines Kreises Strahlen nach allen Theilen der Peripherie ausgesendet werden; so also, daß der Geisteshauch Christi vor- und rückwärts weht, und Niemanden unberührt läßt. Hieher beziehen sie die Johanneische Stelle: „er ist das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kömmt"[1]). Wir dürfen hier nicht an das σπέρμα τοῦ λογοῦ, den λόγον σπερματικόν des heiligen Justinus denken; denn unter diesem wird der Keim der Vernünftigkeit verstanden, das Gottebenbildliche, das Abbild des Logos in jedem Menschen, mit einem Worte, die höhere Natur des Menschen selbst; während die Quäker unter dem erwähnten, von Christus auf jeden Menschen ausgehenden Lichte eine zur höheren Natur des Menschen erst hinzukommende göttliche Kraft sich denken[2]).

---

et non originali peccato, cujus phrasis in scriptura nulla fit mentio, et sub qua excogitata, et ut hoc verbo utar, inscripturali barbarismo, haec peccati infantibus imputatio inter Christianos intrusa est.

1) *Barclaius* p. 126. Hic locus nobis ita favet, ut a quibusdam Quakerorum textus nuncupetur; luculenter enim nostram propositionem demonstrat, ut vix consequentia vel deductione egeat.

2) Clarkson weicht a. a. O. S. 117. von Barklay ab. Nach jenem hörte das höhere göttliche Licht nie ganz auf, im Menschen zu leuchten, God did not entirely cease from bestowing his spirit upon his posterity; nach diesem ist es eine ganz neue Gnadenerweisung von Seiten Gottes zur Wiederherstellung des Menschen, a new visitation of life, the object of which was to restore them, through Jesus Christ, tho their original innocence or condition.

Um dieses von Christus, dem ewigen Menschenfreunde, gespendete, durch alle Dimensionen der Zeit und des Raums im Menschengeschlecht waltende Lebensprincip dreht sich Alles, was die Quäker sinnen und denken, auf dieses wird Alles fromm und ehrfurchtsvoll bezogen, und wir müssen darum auch die Beschreibung näher kennen lernen, die sie von demselben geben. Es kömmt bei ihnen unter mannichfaltigen Benennungen vor, als da sind: „geistiges, himmlisches und unsichtbares Princip und Organ, in dem der Vater, der Sohn und der Geist wohnen," „der Leib und das Blut Christi, womit alle Heiligen zum ewigen Leben genährt werden;" „inneres Licht," weßwegen die Quäker auch die Freunde des Lichts, oder schlechtweg Freunde genannt werden, und sich selbst also am Liebsten nennen hören; „der innere Christus, der Samen Christi," „Gnade," „innere Offenbarung," u. s. w.[1]).

1) L. l. p. 106. Hoc semine, gratia, verbo Dei et lumine, quo unumquemque illuminari dicimus, ejusque mensuram aliquam habere in ordine ad salutem, et quod hominis pertinacia et voluntatis ejus malignitate resisti, extingui, vulnerari, premi, occidi et crucifigi potest, minime intelligimus propriam essentiam et naturam Dei in se praecise sumtam, quae in partes et mensuras non est divisibilis.. sed intelligimus spirituale, coeleste et invisibile principium et organum, in quo Deus, ut est Pater, Filius et Spiritus habitat; cujus divinae et gloriosae vitae mensura omnibus inest, sicut semen, quod ex natura sua omnes ad bonum invitat, et hoc vocamus vehiculum Dei, spirituale Christi corpus, carnem et sanguinem Christi, quae ex coelo venere, et de quibus omnes sancti comedunt, et nutriuntur in vitam aeternam. Et sicut contra omnia facta mala hoc lumen et semen testatur, ita ab eis etiam crucifigitur, extinguitur et occiditur; et a malo fugit et abhorret, quod naturae suae noxium et contrarium est. Et quum hoc nunquam separetur a Deo et Christo, sed ubi est, ibi etiam Deus et Christus est in illo involutus et velatus: eo igitur respectu, ubi illi resistitur, Deus dicitur resisti et deprimi et Christus crucifigi et occidi, et sicut etiam recipitur in corde, et effectum suum naturalem et proprium producere non impeditur, Christus formatur et suscitatur in corde . . . . Hic est Christus ille internus, de quo nos tantum et tam saepe loqui et declarare audimur, ubique praedicantes illum,

Von dem Munde der Quäker ertönten immer diese Worte: allein die Anglikaner wollten sie durchaus nicht recht begreifen. Barklay beklagt sich auf das Bitterste darüber und sagt, daß, während ehedem nur Diejenigen für Christen gehalten worden seien, welche, wie Paulus (Röm. VIII, 9.) lehre, den Geist Christi hätten, oder, wie er sich an demselben Orte (VIII, 14.) ausdrücke, daß nur Diejenigen Kinder Gottes seien, welche vom Geiste Gottes getrieben würden, jetzt Niemand mehr die höchste Nothwendigkeit dieses Begeistetseins anerkenne[1]). Man warf den Quäkern vor, sie meinten, der Mensch sei göttlicher Wesenheit, oder ein Jeder sei Christus; Andere deuteten sich ihre Sprache dahin, daß sie unter dem inneren Lichte eigentlich nur das Gewissen, die Vernunft, den religiösen Sinn des Menschen verstünden. Sie verneinten alles Dies, indem sie entgegneten, jenes Princip sei nicht die Wesenheit Gottes an sich, wohl aber eine Kraft und ein Organ Gottes, wodurch göttliches Leben, wie aus einem Samenkorn, im Menschen sich entwickle; sie fügten hinzu, sie verglichen sich auch nicht mit Christus, indem in diesem die Gottheit leibhaftig gewohnt habe, sie sich aber zu ihm nur verhielten, wie die Rebe zum Rebstocke, welcher Kraft in die Zweige ausgieße; das innere Licht sei endlich auch nicht ein Vermögen des Menschen, da dasselbe von der Natur des Menschen qualitativ verschieden sei[2]). Den eigentlichen Grund dieser Mißverständnisse werden wir unten aufdecken.

§. 66.

Fortsetzung.

Wirkungen des inneren Lichtes.

Wir gehen nun zur Beschreibung der Wirkungen dieses inneren Lichtes über. Ein jeder Mensch hat einen Tag der Heimsuchung

---

et omnes hortantes, ut in lumen credant, illique obediant, ut Christum in semetipsis natum et exsuscitatum noscant, ab omni peccato illos liberantem.

1) L. c. p. 4.

2) L. c. p. 107—108.

(diem visitationis)[1], an welchem sich ihm Gott gnädig nahet, und ihn erwecken und erleuchten will, um Christum in ihm zu bilden; keiner ist davon ausgenommen, aber auch keiner wird genöthigt (es gibt keine Prädestination und unwiderstehlich wirkende Gnade)[2]. Das Mittel, dessen sich Gott zu diesem Zwecke bedient, ist eben die innere Offenbarung, die ganz unmittelbar, ohne äusseres Wort und Zeichen, sittliche und religiöse Ideen in den Menschen zu erzeugen sich bemüht, und dieselben in ihnen lebendig zu machen kräftig genug ist[3]. Von diesem inneren

---

1) L. c. p. 102. Primo, quod Deus, qui ex infinito suo amore filium suum in mundum misit, qui pro omnibus mortem gustavit, *unicuique*, sive Judaeo, sive Gentili, sive Turcae, sive Scythae, sive Indo, sive Barbaro . . . certum diem et visitationis tempus dederit, quo die et tempore possibile est illis servari et beneficii Christi mortis participes fieri. — Secundo, quod in eum finem Deus communicaverit et unicuique homini dederit mensuram quandam luminis filii sui, mensuram gratiae, seu manifestationem spiritus . . . . Tertio, quod Deus per hoc lumen et semen invitet omnes, et singulos vocet, sed et arguat, et hortetur illos, cumque illis quasi disceptet in ordine ad salutem.

2) Barklay sagt über Calvins Lehre p. 84. Quam maxime Deo injuriosa est, quia illum peccati authorem efficit, quo nihil naturae suae magis contrarium esse potest. Fateor hujus doctrinae affirmatores hanc consequentiam negare, sed hoc nihil est, nisi pura illusio, cum ita diserte ex doctrina sua pendeat, nec minus ridiculum sit, quam si quis pertinaciter negaret, unum et duo facere tria. Vergl. *Clarkson* Vol. II. ch. VIII. Relig. p. 216. seq. This doctrine is contrary to the doctrines promulgated by the Evangelists and Apostels, and particularly contrary to those of St. Paul himself, from whom it is principally taken.

3) L. l. p. 19. Oportet igitur fateri, hoc esse Sanctorum fidei objectum principale et originale, quod sine hoc nulla certa et firma fides esse potest. Et saepe *hoc uno* fides et producitur et nutritur absque externis illis et visibilibus supplementis, ut in permultis sacrarum literarum exemplis apparet: ubi solum dicitur, et loquutus est dominus et verbum domini tali factum est etc. p. 29. Sed sunt, qui fatentur spiritum hodie afflare et ducere sanctos, sed hoc esse subjective . . . non autem objective affirmant, i. e. ex parte

Lichte, fährt unsere Quelle fort, zeugen die alten Philosophen und Lehrer der Völker, von ihm zeugen alle höheren Bestrebungen, die wir in der Weltgeschichte finden (revelatio objectiva).

Dieses innere Wort, in welchem sich Gott selbst in einen jeden Menschen hineinspricht und sich ihm offenbart, ist durch die äussere Offenbarung und die Mittheilung einer heiligen Schrift nicht unnöthig geworden, weder für die Menschheit im Allgemeinen, noch auch für die, welche mit dem äusseren göttlichen Worte bekannt sind. Daß jene geheimnißvolle Einsprache Gottes zur Aufschließung des Sinnes der heiligen Schrift und zur Aufnahme ihres Inhaltes in sich erfordert werde, sollte gar nie bezweifelt worden sein, sagt Barklay (revelatio subjectiva); denn Niemand weiß, Was Gott ist, als der Geist Gottes; und deßhalb haben wir den Geist, der aus Gott ist, empfangen, auf daß wir wissen, Was uns von Gott gegeben ist (I Kor. II, 11. 12.)[1]. Allein auch die objective Offenbarung ist selbst in der

subjecti illuminando intellectum ad credendam veritatem in scriptura declaratam, sed non praestando eam veritatem objective, sibi tanquam objectum . . . . Haec opinio, licet priori magis tolerabilis, non tamen veritatem attingit: primo quia multae veritates sunt, quae ut singulos respiciunt, in scriptura non omnino invenientur, thesi ut sequenti thesi ostendetur.

1) L. l. p. 48. Licet igitur fateamur, scripturas scripta esse et divina et coelestia, quorum usus ecclesiae et solatio plenus et perutilis est, nec non laudemus Deum, quod mira providentia scripta illa servaverit ita pura et incorrupta . . . nihilominus tamen illas principalem originem omnis veritatis et scientiae, et primariam adaequatam fidei et morum regulam nominare non possumus, quoniam oportet principalem veritatis originem esse ipsam veritatem, i. e. cujus certitudo et authoritas ex alio non pendet. Cum de amnis alicujus vel fluminis aqua dubitamus, ad fontem recurrimus, quo reperto, ibi sistimus, nam ultra progredi non possumus, quia nimirum ille ex visceribus terrae oritur et scaturit, quae inscrutabilia sunt. Ita scripta et dicta omnium ad aeternum verbum adducenda sunt, cui si concordent, ibi sistimus; nam verbum illud semper a Deo procedit, et processit, per quod inscrutabilis Dei sapientia, et consilium non investigandum, in Dei corde conceptum, nobis revelatum est.

christlichen Kirche unentbehrlich, und ist als die fürstliche Quelle der Wahrheit, die heilige Schrift aber als eine Offenbarung untergeordneter Art zu betrachten; da gewiß die Quelle, aus der die Schrift selbst floß, höher als diese steht. Durch das Zeugniß des Geistes erhält die Schrift selbst erst Auctorität, und ist darum derselbe auch deßhalb die erste Quelle aller Erkenntniß und Wahrheit. Mit einem Worte, sagen die Quäker, wenn es wahr ist, daß wir durch den Geist allein zur wahren Erkenntniß Gottes gelangen, wenn wir durch ihn in alle Wahrheit eingeführt und über Alles belehrt werden sollen, dann ist der Geist, nicht die Schrift, der Grund und die Quelle aller Wahrheit und aller Erkenntniß und die Regel des Glaubens [1]).

Ueberdies muß darauf hingewiesen werden, daß die heilige Schrift über sehr viele Verhältnisse des geistlichen Lebens und zahlreiche Einzelheiten, die von großer Bedeutung sind, keine Belehrungen ertheilt, und zum Theil nicht einmal ertheilen könnte; sehr viele Menschen sind des Lesens auch in ihrer Landessprache unkundig; jedes Falles ist unter Tausenden nicht Einer der Ursprachen mächtig, und nicht über drei Verse stimmen die Auslegungen der Gelehrten zusammen. Unter solchen Umständen sollte der Mensch sich selbst oder anderen Menschen überlassen bleiben? Welche Bedenklichkeiten begründet nicht auch die Geschichte des biblischen Textes, und wie soll man sich aus der heiligen Schrift überzeugen, daß irgend ein bestrittenes Buch, daß z. B. der Brief Jacobi kanonisch sei? Weil er anderen kanonischen Büchern nicht widerspricht? Dann mag man einen jeden Aufsatz, der denselben nicht entgegen ist, in den Kanon aufnehmen. Es übriget Nichts, als die Wahl, zur katholischen Kirche zurückzugehen, und von ihr, der untrüglichen, den Kanon zu empfangen, oder den heiligen Geist als erste und vorzüglichste Quelle von Wahrheiten zu verehren [2]).

---

1) L. c. p. 49. Illud, quod non est mihi regula in ipsas scripturas credendo, non est mihi primaria, adaequata fidei et morum regula: sed scriptura nec est, nec esse potest mihi regula illius fidei, qua ipsi credo: ergo etc.

2) L. c. p. 67. Exempli gratia, quomodo potest Protestans alicui ne-

Damit unterließen die Quäker die Bemerkung nicht, daß die einem jeden Menschen werdenden Offenbarungen des inneren Lichtes dem äusseren Schriftworte nicht widersprechen, und auch keine anderen Heilswahrheiten mittheilen, sondern nur eine ewig neue unmittelbare Offenbarung desselben alten Evangeliums statt finde [1]. Sie wollen übrigens hiemit keineswegs die Schrift als Controle und Prüfstein der Belehrungen des inneren Lichtes aufgestellt wissen, was ja wieder die Schrift zum Richter des Geistes machte, dessen Werk sie doch nur ist.

§. 67.

Fortsetzung.

Von der Rechtfertigung und Heiligung. Vollkommene Gesetzeserfüllung.

Die bisher beschriebenen Wirkungen des inneren göttlichen Lichtes im Menschen beziehen sich lediglich auf die Hervorbringung der religiös-sittlichen Erkenntnisse im Menschen; es ist aber auch die Quelle alles frommen Lebens. Der einem jeden Menschen gnädig von Gott gewährte Tag der Heimsuchung soll der Wendepunct seiner ganzen Geschichte werden, ihn innerlich nach jeder Beziehung erneuern, mit einem Worte: die Wiedergeburt in ihm gründen. Was nun diese und die Rechtfertigung vor Gott betrifft, so stimmen die Quäker, mit Ausnahme der Feststellung des Verhältnisses der göttlichen und menschlichen Thätigkeit bei diesem Werke, wovon wir weiter unten noch sprechen müssen, beinahe vollkommen mit der katholischen Kirche überein; und doch verkennen sie diese Uebereinstimmung, und in Kraft eingepflanzter, mit der

---

ganti Jacobi epistolam esse canonicam per scripturam probare? .... Ad hanc igitur angustiam necessario res deducta est, vel affirmare, quod novimus eam esse authenticam eodem spiritus testimonio in cordibus nostris, quo scripta erat; vel Romam reverti dicendo, traditione novimus Ecclesiam eam in canonem retulisse, et Ecclesiam infallibilem esse; medium, si quis possit, inveniat.

1) L. c. p. 33. 61. 66. Distinguimus inter revelationem novi Evangelii, et novam revelationem boni antiqui Evangelii, hanc affirmamus, illam vero negamus.

Muttermilch überkommener Vorurtheile halten sie dafür, daß die Katholiken doch nur in äusserlichen Werken, als da seien die Wallfahrten, das Fasten, das gedankenlose Hersagen von Gebetformeln, das äusserliche Almosengeben, der, auch aller inneren Bewegungen entblößte Gebrauch der Sacramente, die Einlösung des Ablaßes, den die Quäker mit der Sündenvergebung verwechseln, gottgefällig werden zu können meinten. In dieser Voraussetzung sagen sie, Luther habe sich zwar ein großes Verdienst erworben, daß er den Werth und die Verdienstlichkeit von dergleichen frommen Widmungen geleugnet habe; allein er sei hierin, wie in vielem Anderen, mehr wegen seines Zerstörens, als wegen seines Auferbauens zu loben [1]. Denn Luther und die Protestanten seien bis zum anderen Extreme fortgeschritten, indem sie die Nothwendigkeit der sittlichen Werke zur Rechtfertigung geleugnet, und diese nicht in der inneren Erneuerung und Heiligung, sondern im Glauben an die Vergebung der Sünden allein gefunden hätten [2].

---

1) L. l. p. 159. Nobis minime dubium est, doctrinam hanc fuisse et adhuc esse in ecclesia Romana magnopere vitiatam; licet adversarii nostri, quibus, melioribus argumentis carentibus, saepissime mendacia refugium et asylum sunt, non dubitarunt hoc respectu, nobis Papismi stigma inurere, sed quam falso postea patebit. . . . Nam in hoc, sicut in multis aliis, magis laudandus est (Lutherus) in iis, quae ex Babylone evertit, quam quae ipse aedificavit.

2) L. l. p. 164. Barklay unterscheidet eine zweifache Erlösung, eine objective und subjective; unter jener versteht er die redemptio a Christo peracta in corpore suo crucifixo extra nos und qua homo, prout in lapsu stat, in salutis capacitate ponitur et in se transmissam habet mensuram aliquam efficaciae, virtute spiritus vitae, et gratiae istius, quae in Christo Jesu erat, quae quasi donum Dei potens est superare et eradicare malum illud semen, quo naturaliter, ut in lapsu stamus, fermentamur. — Secunda hac cognoscimus potentiam hanc in actum reductam, qua non resistentes sed recipientes mortis ejus fructum, videlicet lumen, spiritum et gratiam Christi in nobis revelatam, obtinemus et possidemus veram, realem et internam redemptionem a potestate et praevalentia iniquitatis, sicque evadimus vere et realiter redempti et justificati, unde ad sensibilem cum Deo unionem et amicitiam venimus. — Per

Die Quäker beschreiben die Rechtfertigung als die Ausprägung Christi in uns, als den in uns gebornen und erzeugten Christus, von dem die guten Werke gleich Früchten aus einem fruchtbaren Baume hervorquellen; als die innere Geburt in uns, die die Gerechtigkeit und Heiligkeit erzeugt, von der Gewalt des Verderbens reinigt und befreiet, die verdorbene Natur besiegt und verschlingt, und zur Einheit und Gemeinschaft mit Gott zurückführt. Die Lehre der Freunde des Lichts, die hierin wirklich erleuchtet waren, ist, wie Jeder von selbst wahrnimmt, nur in anderer Redeweise vorgetragen, als die katholische; doch bedienen sie sich oft auch, wenn sie sich recht klar aussprechen wollen, ganz derselben Formeln, wie das Concilium von Trient[1]; selbst der Ausdruck „Verdienst" ist ihnen nicht fremd, die Nothwendigkeit der guten Weree zur Seligkeit wird behauptet, die Möglichkeit der Gesetzeserfüllung bewiesen, und sogar auch die Möglichkeit des Gar-Nicht-Sündigens behauptet[2].

---

hanc justificationem Jesu Christi minime intelligimus simpliciter bona opera, etiam quatenus a spiritu sancto fiunt; ea enim, ut vere affirmant Protestantes, effectus potius justificationis quam causa sunt. Sed intelligimus formationem Christi in nobis, Christum natum et productum in nobis, a quo bona opera naturaliter procedunt, sicut fructus ab arbore fructifera: internus iste partus in nobis, justitiam in nobis producens et sanctitatem, ille est, qui nos justificat, quocum contraria et corrupta natura . . . remota et superata est.

1) L. c. p. 165. Barklay spricht hier von einer causa procurans, statt causa meritoria: dann gebraucht er die Formel causa formalis und formaliter justificatus, worunter er Dasselbe, was die Katholiken, versteht.

2) L. l. p. 167. Denique, licet remissionem peccatorum collocemus in justitia et obedientia a Christo in carne sua peracta, quod ad causam ejus procurantem attinet, et licet nos ipsos formaliter justificatos reputemus per Jesum Christum intus formatum, et in nobis productum, non possumus tamen, sicut quidam (?) Protestantes incauti fecere, bona opera a justificatione excludere; nam licet proprie *propter* ea non justificemur, tamen *in* illis justificamur, et necessaria sunt, quasi causa sine qua non (unter welcher die Quäker etwas Anderes verstehen, als die Majoristen). p. 168. Cum bona

Clarkson sagt: die Quäker machen nur einen kleinen Unterschied, und auch keinen solchen, wie manche andere Christen, zwischen Heiligung und Rechtfertigung. „Glaube und Werke, so drückt sich Richard Claridge aus, sind beide in unserer vollständigen Rechtfertigung begriffen. — Wer gerechtfertigt ist, ist auch nach einem bestimmten Maaße geheiligt; und insoweit er geheiligt

---

opera necessario et naturaliter procedant a partu hoc, sicut calor ab igne, ideo absolute necessaria sunt ad justificationem, quasi causa sine qua non, licet non illud propter quod, tamen id in quo justificamur, et sine quo non possumus justificari: et quamvis non sint meritoria, neque Deum nobis debitorem reddant, tamen necessario acceptat et renumeratur ea, quia naturae suae contrarium est, quod a spiritu suo provenit, denegare. Et quia opera talia *pura* et *perfecta* esse possunt, cum a puro et sancto partu proveniant, ideoque eorum sententia falsa est, et veritati contraria, qui ajunt, sanctissima sanctorum opera esse polluta et peccati macula inquinata: nam bona illa opera, de quibus loquimur, non sunt ea opera legis, quae apostolus a justificatione excludit. p. 167. Licet non expediat dicere, quod meritoria sint, quia tamen Deus a remuneratur, patres ecclesiae non dubitarunt verbo «meritum» uti, quo etiam forte nostrum quidam usi sunt sensu moderato, sed nullatenus Pontificiorum figmentis . . . . . faventes. Ein merkwürdiger Streit mit den Päpstlern, wenn man sich so über die guten Werke vernehmen läßt! Man vergleiche noch S. 195. Uebrigens ist die Formel «in illis» justificari statt «propter illa» sehr glücklich; weil die letztere von den Verdiensten Christi gebraucht wird. Doch ist diese auch biblisch, und die Unterscheidung der causa meritoria von der formalis beugt aller Verwechselung vor. — Die Frage, ob es dem vollkommenen Christen möglich sei, gar nicht mehr zu sündigen, wird in einem besonderen Abschnitte beantwortet. Die vertheidigte These lautet, p. 197.: In quibus sancta haec et immaculata genitura plene producta est, corpus peccati et mortis crucifigitur, et amoritur, cordaque eorum veritati subjecta evadunt et unita: ita ut nullis Diaboli suggestionibus et tentationibus pareant, et liberentur ab actuali peccato et legem Dei transgrediendo, eoque respectu perfecti sunt: ista tamen perfectio semper incrementum admittit, remanetque semper aliqua ex parte possibilitas peccandi, ubi animus non diligentissime et vigilantissime ad Deum attendit.

ist, insoweit ist er auch gerechtfertigt, und nicht weiter. — Die Rechtfertigung, von der ich spreche, macht aus uns Gerechte, oder Fromme und Tugendhafte durch die fortgesetzte Hilfe, Wirkung und Thätigkeit des heiligen Geistes. — Mit derselben Innigkeit, als wir uns nach dem fortwährenden Beistande des göttlichen Geistes sehnen, und seine wirksame Thätigkeit in uns zu bezeigen bereitwillig sind, werden wir es auch innerlich erfahren, daß unsere Rechtfertigung im Verhältnisse zu unserer Heiligung steht; denn wie diese fortschreitend sich entwickelt, und zwar immer nach Maaßgabe unseres vertrauensvollen Gehorsams zur Offenbarung und zur Einströmung der Gnade, des Lichtes und des Geistes Christi, so werden wir die Fortschritte unserer Rechtfertigung wahrnehmen und empfinden"[1]. In Ansehung der Stufe, bis zu welcher die Heiligung in diesem Leben fortschreiten kann, bringt Clarkson in voller Uebereinstimmung mit Barklay Folgendes als die Gesinnung der Quäker bezeichnend, herbei. „Der Geist Gottes, welcher von den Befleckungen dieser Welt erlöse, und dem Menschen ein neues Herz einpflanze, werde von den Quäkern so mächtig in seinen Wirkungen aufgefaßt, daß er im Stande sei, sie zur Vollkommenheit emporzuheben. Damit wollten sie aber diese Vollkommenheit nicht mit der göttlichen vergleichen, da sie ja eines Wachsthums fähig sei; nur Dies werde behauptet, daß im erneuerten Zustande die Gebote Gottes beobachtet werden könnten, und in demselben Sinne, wie in der heiligen Schrift von Noah und Moses Gen. VI, 9., von Hiob I, 8., von Zacharias und Elisabeth Luk. I, 6. berichtet werde,

1) Vol. II. Rel. ch. XIII. p. 319. seq. Aus Henry Tuke, einem Quäker, wird p. 321. noch Folgendes angeführt: By this view of justification we conceive the apparently different sentiments of the apostles Paul and James are reconciled. Neither of them says that faith alone, or works alone, are the cause of our being justified; but as one of them asserts the necessity of faith, and the other of works, for effecting this great object, a clear and convincing proof is afforded that both contribute to our justification; and that faith without works, and works withouant faith are equally dead.

daß sie gerecht gewesen und tadellos in allen Geboten und Vorschriften des Herrn gewandelt seien"[1]).

Man darf sich daher auch nicht wundern, wenn den Quäkern dieselben Vorwürfe wie den Katholiken gemacht werden, daß sie ihre eigene Gerechtigkeit statt der Gerechtigkeit Christi aufstellten. Si° lösen dieselben auch in der nämlichen Weise, wie sie die Katholiken zu lösen pflegen.

§. 68.

Fortsetzung.

Lehre von den Sacramenten.

In der folgerichtigsten Anwendung ihrer Grundprincipien gestalten die Quäker die Sacramente der Taufe und des Abendmahles in rein innerliche, lediglich geistige Actionen und geistige Bestimmtheiten um. Der Christ bedürfe keiner andern Besiegelung (signatura) seiner Erbschaft, keines andern Unterpfandes seiner Sohnschaft als des Geistes; dergleichen äusserliche Handlungen einführen, heiße die Religion des Geistes, was doch die christliche sei, ganz verkennen, einen jüdischen Ceremoniendienst erneuen, und in da^s Judenthum zurückfallen; ja dem Heidenthume sich nähern, da dergleichen Aeusserlichkeiten, die man Sacramente nenne, aus demselben Geiste hervorgegangen seien, wie der Cultus der Heiden, während doch das Judenthum von Gott gegebene, heilige Gebräu-he beobachtet habe. Hienach behaupten die Quäker, daß die Sacramente nicht einmal als von Christus der Kirche hinterlassene Unterpfänder der göttlichen Verheißungen, ja nicht einmal als Sinnbilder und Behelfe zur Erinnerung an geistige und geschichtliche Thatsachen zu betrachten seien, sondern geradezu als Mißverständnisse von Handlungen und Aeusserungen Christi mit der besonderen Wendung, daß diesen Mißverständnissen nicht einmal eine Entschuldigung zu Gebote stehe, sondern geradezu ein heidnischer Sinn zu Grunde liege.

---

1) Vol. II. ch. VII. scit. II. p. 193. This spirit of god . . . is . . so powerfull in its operations, as to be able to lead him perfection . . .

Die Taufe, welche Christus anordnete, ist ihnen lediglich die innere Feuer- und Geistestaufe, deren Dasein die Johanneische Wassertaufe entbehrlich mache; ja sie waren wohl der Ansicht, daß das Wasser das Feuer auslösche, daß die Aufmerksamkeit auf das Aeussere den Blick von dem allein nothwendigen Inneren abziehe. Demnach ist ihnen die Taufe allein die Abwaschung und Reinigung des Geistes von den Flecken der Sünde und der Wandel im neuen Leben [1]). Der biblische Beweis für den Satz, daß Christus keinen äußeren Taufact eingesetzt habe, ist ungemein künstlich geführt und voll der auffallendsten, seltsamsten und gezwungensten Wendungen. Uebrigens wurden die Schriften des Faustus Socinus von Barklay in diesem Lehrstücke sehr stark benutzt; obgleich ich durch diese Bemerkung keine Veranlassung zu der Vorstellung geben möchte, als hielte ich dafür, Georg Fox, der ganz ungelehrte Stifter der Secte, habe irgend eine Bekanntschaft mit den socinischen Werken gemacht, und sei etwa durch dieselben auf seine Ansicht geführt worden. Ihm waren als Schuhmacher und Schäfer dergleichen literärische Hervorbringungen durchaus unzugänglich oder doch unbekannt, und sein in der That großer, wenn auch verkehrter Geist wurde nur durch den inneren Zusammenhang der Ideen seiner Betrachtungsweise von der Taufe entgegengeleitet. Aber Barklay, der Foxens Sätze zu begründen übernahm, machte zu diesem Zwecke in dem vorliegenden Lehrstück einen sehr sichtbaren Gebrauch von Socins Schriften.

Der Leib und das Blut des Herrn ist den Quäkern durchaus identisch mit dem göttlichen und himmlischen, geistlich belebenden Samen, mit dem inneren Lichte, von welchem früher schon die Rede war [2]). Sie vergleichen Joh. 1, 4.: „In ihm war das

1) L. c. p. 341. Sicut unus est Deus, et una fides, ita et unum baptisma, non quo carnis sordes abjiciuntur, sed stipulatio bonae conscientiae apud Deum per resurrectionem Jesu Christi, et hoc baptisma est quid sanctum et spirituale, scilicet Baptisma Spiritus et ignis, per quod consepulti sumus Christo, ut a peccatis abluti et purgati novam vitam ambulemus.

2) L. c. p. 380. Corpus igitur hoc et caro et sanguis Christi intelligendus est de divino et coelesti semine ante dicto. p. 378. Si

Leben, und das Leben war das Licht der Menschen," mit VI. 50.: „Ich bin das lebendige Brod, das vom Himmel herabgestiegen ist, und das Brod, das ich geben werde, ist mein Fleisch," und nehmen demnach „Leben," „Licht," „Brod des Lebens" und „Fleisch Christi" und den inneren Christus als gleichbedeutend. Das Abendmahl beschreiben sie sonach als die innere Theilnahme des inneren Menschen an dem inneren und geistlichen Leib Christi, durch welchen die Seele Gott lebt und der Mensch mit Gott vereinigt wird und in Gemeinschaft mit ihm bleibt [1]).

§. 69.

Fortsetzung.

Verwerfung eines bestimmten Lehramtes. Predigt. Gemeinsamer Gottesdienst.

Immer weiter ihr Princip verfolgend und Alles allmählig in dessen Kreis aufnehmend, theilen sie folgende Grundsätze über den Cultus überhaupt mit. Kein sogenannter gottesdienstlicher Act ist Gott genehm, der durch menschliche Thätigkeit und Zudringlichkeit hervorgerufen und vollbracht wird; der göttliche Geist, das innere Licht muß unmittelbar wirksam sein und den Menschen allein bestimmen, antreiben und leiten. Das Gebet und das Lob Gottes, so wie die belehrenden, ermunternden und tröstenden Vorträge müssen daher lediglich durch Inspirationen hervorgebracht werden, die immer in den rechten Fällen eintreten, wenn, wann und wo es für den Menschen nützlich ist [2]). Hieraus ergaben sich sehr durchgreifende Folgerungen.

---

quaeratur, quid sit illud corpus, quid sit ille sanguis? Respondeo, coeleste illud semen, divina illa et spiritualis substantia, hoc est vehiculum illud, seu spirituale corpus, quo hominibus vitam et salutem communicat.

1) L. c. p. 383. Ita interna participatio est interioris hominis de hoc interno et spirituali corpore Christi, quo anima Deo vivit, et quo homo Deo unitur, et cum eo societatem et communionem habet.

2) L. l. p. 287. sq. Omnis verus cultus, et Deo gratus, oblatus est spiritu suo movente interne, ac immediate ducente, qui nec locis,

1) Es gibt kein bestimmtes Lehramt, da dessen Glieder von Menschen die Befähigung zu ihren Verrichtungen erhalten, während dieselbe doch nur vom göttlichen Geiste ausgehen kann. Durch die Einsetzung gewisser Lehrer erhielt das menschliche Moment in der Kirche nicht nur ein Uebergewicht über das göttliche, sondern verdrängte dasselbe ganz und gar. Das Predigen des Evangeliums wurde zu einer Kunst, ja zu einem Handwerke herabgewürdigt, welches man durch lange Vorbereitungen einübt und einlernt; da es doch nur eine Ausströmung höherer Eingießungen sein soll. Auf daß die kirchlichen Prediger nur Etwas sprechen können, bringt man ihnen eine Menge von Notizen bei, die aus allen vier Weltgegenden zusammen getragen sind und oft geradezu ein heidnisches Gepräge haben. Und diese Dinge sollen Gottes Geist ersetzen oder ihn vermitteln! Daher sind auch die Vorträge solcher Prediger keine Worte des Lebens, keine Erweisungen höherer Kraft; nicht aus einem gotterfüllten Herzen kommend erwecken sie auch Niemanden. Es ist ein trockenes, todtes, unfruchtbares Ministerium, was wir in der Kirche haben [1]). Auch lasterhafte

---

nec temporibus, nec personis praescriptis limitatur: nam licet semper nobis colendus sit, quod oporteat indesinenter timere coram illo, tamen, quoad externam significationem in precibus, elogiis aut praedicationibus, non licet ea perficere nostra voluntate, ubi e quando nos volumus; sed ubi et quando eo ducimur motu et secretis inspirationibus spiritus Dei in cordibus nostris; quae Deus exaudit et acceptat, qui nunquam deest, nos ad precandum movere, quando expedit, cujus ille solus est judex idoneus. Omnis ergo alius cultus, preces sive praedicationes, quas propria voluntate suaque intempestivitate homines peragunt, quas et ordiri et finire ad libitum possunt, perficere vel non perficere, ut ipsismet videtur, sive formae praescriptae sint, sicut Liturgia etc., sive preces ex tempore per vim facultatemque naturalem conceptae, omnes ad unum sunt cultus superstiosus, graece ἐθελοθρησκεία, et idololatria abominabilis in conspectu Dei, quae nunc in die spiritualis resurrectionis ejus deneganda et rejicienda sunt.

1) L. c. p. 275. . . . Et magna quidem causa est, quod tam aridum, mortuum, siccum et sterile ministerium, quo populi ea sterilitate fermentantur, hodie tantopere abundat, et in nationibus

Menschen, die tief in Sünden verstrickt sind, können Prediger werden und bleiben, haben sie nur eine menschliche Berufung! Von solchen aber geht kein Geist aus, weil sie selbst davon leer sind. Endlich wurde durch die Errichtung eines bestimmten Lehramtes die Verkündigung der Heilslehre zum Mittel der niedrigsten Bestrebungen herabgewürdigt, da reichliche Einkünfte und gewisse Vorzüge des äußeren Ranges und der Stellung in der Gesellschaft damit verknüpft wurden. Eine andere Predigt will der Herr, und Wer immer, jung oder alt, Weib oder Mann, hoch oder nieder, gelehrt oder ungelehrt vom Geiste getrieben wird, darf und soll predigen, beten und Gott preisen öffentlich in der Versammlung [1]).

2) Eine andere eben so natürliche Folgerung aus den gegebenen Prämissen ist diese, daß keine bestimmten liturgischen Gebetsformeln gebraucht werden, da ein jedes Gebet nur unmittelbar aus dem von Gott eben bewegten und angeregten Herzen emporkommen soll. Die gottesdienstlichen Versammlungen werden nach Barklay in folgender Weise gefeiert. In einem schmucklosen und einfachen, ja nur mit Bänken angefüllten Saale, in dem kein äußerer Gegenstand irgend religiöse Gefühle erregen darf, sitzen

---

etiam Protestantibus diffunditur, ita ut praedicatio et cultus eorum, sicut et integra conversatio a Pontificia vix discerni possit aliquo zelo, aut spiritus virtute eos comitante, sed mera differentia quarundam notionum et ceremoniarum externarum. p. 229. Vita, vis ac virtus verae religionis inter eos multum periit, eademque, ut plurimum, quae in ecclesia Romana mors, sterilitas, siccitas et acarpia in ministerio eorum reperitur.

1) Die englischen Protestanten verlangten von den Quäkern, daß sie, wenn sie das bestehende Lehramt verachteten, ihre Sendung durch Wunder bekräftigen sollten, wie dies früher die deutschen Protestanten von den Wiedertäufern verlangt hatten. Die Antwort ist dieselbe, welche Luther den Katholiken gegeben hatte. *Barkl.* 245. Uebrigens sahen sie sich doch genöthigt, allmählig eine Art von Lehrern, wandernde, zuzulassen, und selbst diese durch menschliche Veranstaltungen zu beaufsichtigen, um die Reinheit der Lehre zu bewahren. S. *Clarks*. Vol. II. Rel. ch. X—XI. p. 217—276.

die Freunde des Lichtes in dem tiefsten Stillschweigen, um den Geist von allen irdischen Zerstreuungen in sich zurückzuziehen, von allem Zusammenhange mit den Verhältnissen des gewöhnlichen Lebens zu befreien, und durch diese innere Sammlung sich zum Vernehmen der himmlischen Einsprache geschickt zu machen. Der Geist darf jedoch in dieser Abgezogenheit von allem Aeusseren nicht selbstthätig werden wollen; er muß sich vielmehr seiner selbst auch entledigen, ganz leidend sich verhalten, um rein und ungetrübt das Göttliche zu vernehmen. Diese feierliche Stille mag wohl eine halbe oder ganze Stunde fortgesetzt werden, ohne daß sie eine andere Unterbrechung erlitte, als die, welche ein Seufzen und Stöhnen einzeler vom Geiste bewegter Gemüther hervorbringt, bis sich endlich ein Glied von Oben angetrieben fühlt, seine eingegebenen inneren Empfindungen in einer Rede oder einem Gebet laut werden zu lassen, je nachdem der Geist es will. Es mag sich jedoch auch ereignen, daß die Versammlung auseinandergeht, ohne daß irgend Jemand zu einem Vortrage wäre aufgefordert worden; wobei sie jedoch versichern, daß ihre Seelen deßungeachtet sehr gesättigt und ihre Herzen mit geheimnißvollen Gefühlen göttlicher Kraft und göttlichen Geistes erfüllt worden seien[1]. Auch

---

1) *Barclaius* p. 297. Imo saepe accidit, integras quasdam conventiones sine verbo transactas fuisse, attamen animae nostrae magnopere satiatae, et corda mire secreto divinae virtutis et Spiritus sensu repleta fuerunt, quae virtus de vase in vas transmissa fuerit. Clarkson gibt Vol. II. Rel. ch. XII. p. 279. folgende Nachrichten: For this reason (that men are to worship God only, when they feel a right disposition to do it), when they enter into their meetings, they use no liturgy or form of prayer. Such a form would be made up of the words of man's wisdom. Neither do they deliver any sermons that have been previously conceived or written down. Neither do they begin their service immediaty after they are seated. But when they sit down, they wait in silence, as the apostles were commanded to do. They endeavour to te calm and composed. They take no thaught as to what they shall say. They endeavour to avoid, on the other hand, all activity of the imagination, and every thing that rises from the will of man. The

pflegt es zu geschehen, daß, wenn die Bilder der niedern Welt aus der der Erscheinung des Lebens harrenden (vitae apparitionem exspectare) Seele nicht weichen wollen, ein heftiger, gewaltiger Kampf des Geistes entsteht, in welchem die Mächte der Finsterniß mit denen des Lichtes, wie Esau und Jakob im Schooße der Rebekka, ringen; der innere Streit (proelium) offenbart sich nach Aussen im gefühltesten, schwersten Aechzen, im Erzittern, in den lebhaftesten Bewegungen des ganzen Körpers, bis endlich der Sieg auf die Seite des Lichtes sich neigt, und nun im Uebermaaße von Lichtausströmungen in heiligem Jubel sich darstellt. In Kraft der Verbindung aller Glieder einer Gemeinde zu einem Leib theilt sich häufig ein solcher Zustand eines Einzelen, insbesondere wenn er zu den Erwecktesten gehört, Allen mit, so daß (dies sind die Worte Barklays) eine ergreifende, furchtbar erhabene Erscheinung zu Tage gefördert wird, die schon Viele dem Verein unwiderstehlich gewann, ehe sie auch nur eine klare Einsicht in seine Eigenthümlichkeiten gewonnen hatten. Von solchem Erzittern und Erbeben ist den Quäkern ihr Name geschöpft worden, denn to quake heißt zittern[1]). In dieser Weise nun glauben sie sich alles Aberglaubens in den Ceremonien und aller Menschenklugheit, die in den Cultus so gerne eindringen möchte, sicher zu entledigen, Alles der Inspiration von Oben zu überlassen

---

creature is thus brought to be passive, and the spiritual faculty to be disencumbered, so that it can receive and attend to the spiritual language of the creator. If during his vacation from all mental activity, no impression should be given to them, they say nothing. If impression should be afforded tho them, but no impulse to oral delivery, they remain equally silent. But if, on the other hand, impressions are given to them with a impulse to utterance, they deliver to the congregation, as faithfully as they can, the copies of the several images, which they conceive to be painted upon their minds.

1) L. c. p. 300 seq. Andere geben andere Erklärungen; Clarkson z. B. sagt mit Andern (Vol. I. Introduct. VII.), Georg Fox habe einen Richter einst aufgefordert, vor dem Worte Gottes zu zittern, worauf der Richter ihn einen Zitterer genannt.

und eine lautere Gottesverehrung im Geiste und der Wahrheit zu bewirken[1]).

§. 70.

Besondere Sitten und Gebräuche.

Noch haben wir endlich auf einige Eigenheiten der Quäker aufmerksam zu machen, die sich blos auf das bürgerliche Leben und gewisse Sitten und Gebräuche im äusseren geselligen Verkehr beziehen. Sie verweigern Eidesleistungen der Obrigkeit, der sie jedoch, die Gegenstände der Religion ausgenommen, Gehorsam schuldig zu sein bekennen, und entziehen sich gewissenshalber dem Kriegsdienste. Die Zufallsspiele (Hazardspiele) untersagt der Ernst des Quäkerthums gänzlich, weil sich derselben ein mit Denkkraft begabtes Wesen schämen müsse, und noch mehr, weil sie unter der Würde eines Christen seien. Mit eben so großem Rechte fügen sie hinzu, daß dergleichen Spiele Leidenschaften erregen, welche die Aufnahme religiöser Eindrücke verhindern, und eine in sich selbst unsittliche Gewohnheit begründen. Hiemit indeß nicht zufrieden, erklären sich die Quäker Spielen jeglicher Art abhold, Was wir an ihnen loben wollen, wenn sie Diejenigen, die anderer Meinung hierin sind, nicht unbedingt tadeln. Sehr zu rügen ist es dagegen, wenn sie auch die Musik aus ihrem Kreise verweisen, und zwar den Gesang sowohl als die Instrumentalmusik. Freilich wird Dies nicht überraschen, wenn man erwägt, daß sie weder von jenem, noch von dieser einen Gebrauch zur Erweckung und Pflege religiöser Empfindungen machen können (§. 68.), und die Rücksicht auf Veredlung der Gefühle und auf Gemüthsbildung überhaupt, noch mehr aber Schätzung der Kunst, als solcher, von ihnen ohnedies nicht zu erwarten stand. Der Besuch der Schauspiele, wegen ihrer Beziehung auf Idololatrie, und ihrer rohen, alles zartere Gefühl nicht selten tief verletzenden

---

1) L. c. p. 297. Hujus cultus forma ita nuda est et omni mundana et externa gloria expers, ut omnem occasionem abscindat, quo hominis sapientia exerceatur, neque ibi superstitio et idololatria locum habet. Cfr. 293. 304.

Art in der alten, dem Heidenthume gegenuber stehenden Kirche förmlich untersagt[1]), und wegen ihres in sittlicher Beziehung jedes Falles zweideutigen Charakters von frommen Männern auch in der Folgezeit stets mit bedenklichen Blicken betrachtet, ist gleichfalls in der Gemeinde der Quäker nicht gestattet. Hierin dürften sie ohne Zweifel von einem guten Geiste geleitet sein. Mit der fortschreitenden Geistesentwicklung, um den Gegenstand nur von einem niedrigeren Gesichtspuncte aus zu betrachten, wird das Theater wohl gewiß untergehen, oder werden doch die Freuden desselben Jenen überlassen werden, die nicht höher stehen, als Die, welche sich schmeicheln, die Bildung in unserem gegenwärtigen Zeitalter zu repräsentiren. Wären Adel und Anmuth, gepaart mit Wahrheit der Sitte, wären vielseitige Kenntnisse und geistreiche Unterhaltung in den geselligen Kreisen einheimischer, als sie es wirklich sind, so würden gewiß selbst Viele von Denjenigen, die wir jetzt leidenschaftliche Freunde und Beförderer

---

1) *Lact.* Instit. div. l. VI. c. XX. Si homicidium nullo modo facere licet, nec interesse omnino conceditur, ne conscientiam perfundat ullus cruor . . . . comicae fabulae de stupris virginum loquuntur, aut amoribus meretricum: et quo magis sunt eloquentes, qui flagitia illa finxerunt, eo magis sententiarum elegantia persuadent, et facilius inhaerent audientium memoriae versus numerosi et ornati. Item tragicae historiae subjiciunt oculis paricidia, et incesta regum malorum, et cothurnata scelera demonstrant. Histrionum quoque impudicissimi motus, quid aliud nisi libidines docent et instigant? Quorum enervata corpora, et in muliebrem incessum habitumque mollita, impudicas foeminas inhonestis gestibus mentiuntur. Quid de mimis loquar corruptelarum praeferentibus disciplinam? Qui docent adulteria, dum fingunt, et simulatis erudiunt ad vera. Quid juvenes aut virgines faciant: cum et fieri sine pudore, et spectari libenter ab omnibus cernunt? Admonentur utique quid facere possint, et inflammantur libidine, quae aspectu maxime concitatur: ac se quisque pro sexu in illis imaginibus praefigurat, probantque illa, dum rident etc. Als Bossuet von Ludwig XIV., einem Freunde des Theaters, gefragt wurde, ob der Besuch desselben erlaubt sei, antwortete er: „es gibt unwiderlegliche Gründe dagegen, aber große Beispiele dafür.“

dieser Ansicht nennen, den von ihnen so bevorzugten Genuß lieber aus der Wirklichkeit schöpfen, als aus dem Gebiete der immer vielfach störenden Täuschung, und denselben jenen überlassen, die als die Ungebildeten oder minder Gebildeten nur in ihm noch eine Erhebung über die Gemeinheit finden können. In der That ist kaum Etwas geeigneter, die Unbedeutenheit und Leerheit der städtischen Conversation in ihrer ganzen Blöße darzustellen, als der häufige Besuch des Theaters. Die Quäker werden dermaleinst als Gesellschaft die Chorführer Derjenigen gepriesen werden, die gleich ihnen, wenn auch gerade nicht aus denselben Motiven, in Masse dem Theater entsagen, wie einer Kinderpuppe, und seine Vergnügungen dem Pöbel gleichgültig preisgeben[1]). Auch sind endlich — ungebührlich streng — die Tänze jeglicher Art und unbedingt den Quäkern ein Greuel, und nicht blos Romane und Novellen gewisser Art, sondern diese ganze Gattung von Poesie, in ihrer Mitte nicht geduldet. Es ist leicht einzusehen, daß Vieles, was die katholischen und lutherischen, gleichwie auch die reformirten Sittenlehrer mißbilligen, oder geradezu verbieten, und was sich auch eine unabsehbare Menge Einzeler aus allen diesen kirchlichen Vereinen nicht gestattet, hier nur zum Grundsatz einer ganzen Partei geworden ist, und um so leichter werden konnte, da sie eines Theils nur wenige Tausend Menschen umfaßt, und anderen Theils beinahe nur unter den niedrigeren Volksclassen verbreitet ist, denen manches von den Quäkern Getadelte ohnedies fremd bleibt.

Anderer Art, und wobei wohl dunkle Vorstellungen von Freiheit und Gleichheit auch in bürgerlicher Beziehung, also demagogische Elemente von Einfluß waren, ist Folgendes. Die üblichen Anreden, Eure Majestät, Eure Herrlichkeit, Euer Hochwürden u. s. w. leiten sie aus unchristlichem Hochmuth, von einem eitlen, weltlichen Sinn ab; sie glauben die Begrüßung „gehorsamer Diener" und dergleichen sei aus der Heuchelei hervorgegangen,

---

1) Clarkson beschäftigt sich Vol. I. Mor. Educ. ch. I—IX. p. 1—158. mit der Darstellung und Vertheidigung der bisher angeführten Sitten.

und halte dieselbe im Leben fest; deßgleichen halten sie es für Sünde, vor Jemanden den Hut abzunehmen, ihn in der Mehrheit anzureden und dergleichen. Sie verlangen für alle diese Dinge Beweise aus der heiligen Schrift, ohne welche sie sich dieselben nicht wollen gefallen lassen, zumal ihnen nie vom Geiste eingegeben werde, den Hut abzuziehen, den König als die Majestät zu begrüßen und dergleichen[1]).

§. 71.

Bemerkungen über die Eigenthümlichkeiten der Quäker.

Mit aller Unbefangenheit haben wir das Lehrgebäude der Quäker vorgelegt, ohne von irgend einem Vorurtheil gegen sie eingenommen zu sein, ja wir kamen ihnen noch mit einer gewissen Vorliebe entgegen, da uns stets ihr ernstes Streben nach einer innigen Geistes- und Herzens-Religion, ihr furchtloses Entgegentreten gegen den Weltsinn, selbst wo es pedantisch wird und kleinlich, ihre Sehnsucht nach der wahren Himmelsspeise und der inneren Weihe des göttlichen Geistes, ihr Bewußtsein, daß in Christo eine Kraft gegeben wird, mächtig, den Menschen nicht nur zu trösten und zu beruhigen, sondern wahrhaft zu entsündigen und zu heiligen, mit der aufrichtigsten Achtung erfüllt hat. Wir glauben hiedurch in den Stand gesetzt zu sein, mit ungetrübtem Geistesauge den dem Quäkersysteme zum Grunde liegenden Verirrungen nachforschen zu können.

Die Ansicht der Quäker von dem Verhältnisse der Heiden zu Gott ist allerdings weit zarter, als die lutherische und reformirte, es liegt ihr eine unbefangenere und reinere Wahrnehmung der Erscheinungen in der nichtchristlichen Welt zum Grunde; allein ihre eigenthümliche Erklärung des Besseren unter den Heiden ging nur aus dem Bestreben hervor, den Widerspruch ihrer Vorstellungen von den Folgen des Falles mit vielen Thatsachen des gefallenen Geschlechts und dem christlichen Gefühle zu beseitigen, ohne daß sie in sich selbst begründet wäre, und sich über eine rein willkührliche Ansicht erhöbe. Die Beschreibung, welche die

---

1) *Clarkson* Vol. I. Pec. cust. ch. I—VII. p. 257—386.

Quäker vom gefallenen Menschen geben, ist an sich ganz dieselbe, die uns die symbolischen Schriften der Lutheraner vorgelegt haben, und die Menschengeschichte macht ihnen daher auch die Lösung derselben Schwierigkeiten zur Aufgabe; die Art aber, in der sie diese Aufgabe lösen, hob den charakteristischen Unterschied zwischen der christlichen und unchristlichen Zeit auf, weßwegen man denn den Quäkern auch gleich anfangs entgegenhielt, daß sie unter dem göttlichen Samen, dem inneren Lichte, nur das natürliche Vernunftlicht verstünden und gar nicht glaubten, daß das göttliche Ebenbild im Menschen durch den Fall verstört und erst in Christo Jesu wieder erneuert worden sei, und ein längeres Nachdenken führte später manche Quäker wirklich zu dieser Annahme. Das Tadelhafte in diesem ihnen gemachten Vorwurfe besteht nur darin, daß man ihnen eine absichtliche Täuschung ihrer Zeitgenossen, eine trugvolle Verhehlung ihrer wahren Ansicht zur Last legte, während ihnen nur hätte gezeigt werden sollen, daß ihre Vorstellungen nothwendig zur Annahme führten, der Mensch werde in ganz gleicher Weise nach wie vor dem Falle von Gott geistig ausgerüstet, so daß die Erlösung in Christo gar nicht nothwendig sei.

Gewiß: sehr schwer, ja unmöglich möchte den Quäkern eine genügende Antwort auf die Frage werden: woher es komme, daß seit der Erscheinung Christi der Sieg des Lichtes über die finsteren Mächte nach allen Beziehungen hin so entscheidend hervortrete, da ja Christus schon vor seiner Menschwerdung in allen Gemüthern in derselben geheimnißvollen Weise wirkte, wie nach seiner Himmelfahrt? Warum die Naturvergötterung unter den Christen aufhörte, der Polytheismus verschwand, und das geistige Leben derselben so ganz anders sei, als bei Nichtchristen, muß vom Standpuncte der Quäker aus nur ein Räthsel bleiben. In einer mit der menschlichen Natur an sich etwa im Verlaufe der Zeit vorgegangenen Veränderung werden sie die Ursache dieser Erscheinung nicht suchen wollen, da von ihrem Standpuncte aus in keiner Weise einzusehen ist, warum dieselbe vor der Einfleischung des Logos schlimmer und schwerer zu bearbeiten sollte gewesen sein, als nachher. Das geheimnißvolle, innere göttliche Princip aber, das in Christo die Menschheit be-

fruchtete, kann auch nicht den großen Wendepunct herbeigeführt haben, eben weil es sich stets, weil es sich auch vor ihm, und in derselben Weise wie jetzt, nach ächt quäkerischen Darstellungen, thätig erwies[1]. Auf die Kenntniß der Menschwerdung des Sohnes Gottes und die während seiner irdischen Wanderung entwickelten Thätigkeiten dürften die Quäker die große Weltumwandlung ohnedies nicht zurückzuführen geneigt sein, da sie gerade auf das Geschichtliche Jesu Christi und die Kenntniß desselben kein allzubedeutendes Gewicht legen, und durch die Annahme Dessen, was sie objective Offenbarung nennen, eben die Predigt und die Schrift, absolut genommen, überall für entbehrlich halten[2],

---

1) Merkwürdig ist hierin Barklay besonders S. 145., wo er sich auf eine biblische Stelle beruft; wir können hieraus ihre Art, die Schrift für sich anzuwenden, kennen lernen. Ad ea argumenta, quibus hactenus probatum est, omnes mensuram salutiferae gratiae habere, unum addam, idque observatu dignissimum, quod eximium illud Apostoli Pauli ad Titum dictum est, II. 11. «Illuxit gratia illa salutifera omnibus hominibus, erudiens nos, ut abnegata impietate et mundanis cupiditatibus, temperanter et juste et pie vivamus in praesenti saeculo;» quo luculentius nihil esse potest, nam utramque controversiae partem comprehendit. Primo declarat, hanc non esse naturalem gratiam, seu vim, cum plane dicat esse salutiferam. Secundo non ait, paucis illuxisse, sed omnibus. Fructus etiam ejus, quam efficax sit, declarat, cum totum hominis officium comprehendat; erudit nos primo abnegare impietatem et mundanas cupiditates; et deinde totum nos docet officium, primo, temperanter vivere, quod comprehendit aequitatem, justitiam, et honestatem, et ea, quae ad proximum spectant. Et denique, pie, quod comprehendit sanctitatem, pietatem et devotionem, eaque omnia, quae ad Dei cultum et officium hominis erga Deum spectant. Nihil ergo ab homine requiritur, vel ei necessarium est, quod haec gratia non doceat.

2) *Barcl.* l. l. p. 110. Credimus enim, quod sicut omnes participes sunt mali fructus Adae lapsus, cum malo illo semine, quod per eum illis communicatum est, proni et ad malum proclives sint, licet millies mille Adae sint ignari, et quomodo prohibitum fructum ederit, ita multi possint sentire divini hujus et sancti seminis virtutem, eaque a malo ad bonum converti, licet de Christi in

indem das innere Licht aus sich selbst hervorbricht, und nicht nur als die erste, sondern nöthigen Falls auch als die einzige Quelle von Wahrheiten beschrieben wird, und natürlich dem Wesen nach derselben Wahrheiten, die Jesus äusserlich aussprach und seiner Kirche hinterließ [1]). Die späteren Quäker scheinen auch die hier besprochene, sich ihnen darbietende Schwierigkeit wohl zu fühlen; sei es, daß sie von selbst darauf aufmerksam wurden, sei es, daß Andere sie ihnen vorhielten. Jedenfalls sagt Clarkson in einer Note, die Quäker glauben, der Geist sei in vollerem Maaße nach der Verherrlichung Christi ausgegossen worden. Zu diesem Geständnisse zwang sie der Augenschein; aber in ihrem Systeme selbst finden wir keine Stelle, in welche wir dasselbe organisch einreihen könnten: es ist keine weitere Entwickelung eines schon Vorhandenen, sondern ein unpassendes Einschiebsel [2]).

Ergibt sich aus dem Gesagten, daß die Quäker die Widersprüche, in welchen der orthodoxe Protestantismus mit unwider-

---

terram adventu, per cujus obedientiae et passionis beneficium hac fruantur, prorsus ignari sint.

1) L. l. p. 20. Quod nunc sub litem venit illud est, quod postremo loco affirmavimus, scil. idem permanere et esse Sanctorum fidei objectum in hanc usque diem. Nicht ohne Interesse sind auch hier Barklay's Schriftbeweise; z. B. si fides una est, unum etiam est fidei objectum. Sed fides una est; Ergo. Quod fides una sit, ipsa Apostoli verba probant ad Eph. IV, 5. — Dann: Si quis administrationis objiciat diversitatem: Respondeo, hoc nullo modo objectum spectat, nam idem Apostolus, ubi ter hanc varietatem nominat I Cor. XII, 4. 5. 6. ad idem objectum semper recurrit Sic «idem Spiritus, idem dominus, idem deus.» Praeterea, nisi idem et nobis et illis erit fidei objectum, tunc Deus aliquo alio modo cognosceretur quam spiritu; sed hoc absurdum; Ergo. So geht es noch lange fort. Und natürlich lehrt abermal der innere Christus, daß diese Stellen gerade so erklärt werden müssen; obgleich sie nach allen hermeneutischen Regeln einen ganz andern Sinn haben.

2) *Clarks.* Vol. II. Rel. ch. VII. sect. 2. p. 187. The Quakers believe, however, that this spirit was more pleintifully diffused, and that greater gifts were given to men, after Jesus was glorified, than before.

sprechlichen Thatsachen der Menschengeschichte steht, nur mit anderen Widersprüchen gegen dieselbe Menschengeschichte vertauschen, so muß nun auch noch ausgeführt werden, daß ihre Theorie als solche durchaus ungenügend sei, und gerade auch jenen Schwierigkeiten nicht entfliehe, welchen sie ganz vorzugsweise entgehen wollen. Sie wollen nämlich, wie wir bereits wissen, erstens der calvinischen Vorherbestimmungslehre entgehen, indem sie behaupten, einem jeden Menschen werde das innere Licht angeboten und ein Tag der Heimsuchung vergönnt; zweitens aber auch zugleich dem Pelagianismus und Semipelagianismus, welch letzteren sie der katholischen Kirche beimessen, indem sie Alles, was einigermaßen Lobenswerthes die nicht zum Christenthume bekehrte Welt ehemals hervorgebracht hat, und noch hervorbringt, in keiner Weise aus der geistigen Natur des Menschen, sondern allein durch das innere Wort, das innere Licht erklären[1]). Dadurch soll zugleich gezeigt werden, daß der gefallene Mensch alle Ursache zur Demuth habe, indem er Nichts, auch nicht das Mindeste in sich besitze, was in Bezug auf die göttlichen Dinge thätig und wirksam sein könne, da ja Alles einzig und allein durch den Christus in jedem Menschen erklärt werden müsse. Leider machen sich die Quäker, indem sie das Eine erreichen wollen, das Andere unmöglich, so daß sich ihre Combination als völlig unhaltbar darstellt. Der gefallene Mensch ist nach ihnen dergestalt aller höheren Kräfte und Vermögen entblößt, daß das Gute, was in ihm geschieht, so sehr ohne ihn bewirkt wird, daß es die Gnade nicht einmal in seinem Willen, geschweige mittels seines Willens vollbringt[2]). Das innere Licht der Quäker ist der in Adam

1) L. l. p. 103. Contradicit et enervat falsam Pelagianorum, Semipelagianorum et Socinianorum doctrinam, qui naturae lumen exaltant et liberum hominis arbitrium; dum omnino naturalem hominem a vel minima in salute sua parte excludit, ullo opere, actu vel motu suo, quoad primo vivificetur et actuetur spiritu Dei.

2) L. l. p. 189. Posteriora opera (sc. gratiae seu Evangelii) sunt spiritus gratiae in corde, quae secundum internam et spiritualem legem facta sunt; quae nec in hominis voluntate, nec viribus ejus fiunt, sed per vim spiritus Christi in nobis. Was soll es daher bedeuten,

für das ganze Geschlecht verloren gegangene Sinn für die göttlichen Dinge, jedoch so, daß wir unter diesem Sinne nicht blos die wiederhergestellte normale Thätigkeit eines schon vorhandenen, aber gelähmten und bewegungslosen Vermögens, sonders dieses Vermögen selbst auch zu verstehen haben. Mit einem Worte: er ist das auf die göttlichen Dinge bezügliche Erkenntniß- und Willensvermögen. Barklay nennt daher das innere Licht eine neue dem Menschen mitgetheilte Substanz, im Gegensatz von Accidenz, bedient sich des Ausdrucks, der Mensch erhalte dadurch die aptitudo für die Gerechtigkeit wieder[1]). Es wird kaum Jemanden entgehen, daß die Quäker nur wieder die altlutherische Ansicht vom göttlichen Ebenbilde, seinem Verlust durch den Sündenfall und seiner Wiederherstellung in Christo erneuert haben; nur, wie

---

wenn Barklay zuweilen sagt, die göttliche Gnade solle die menschlichen Kräfte wieder erregen, auffrischen u. s. w.?

1) L. l. p. 72. Quis enim cum aliqua rationis specie autumare potest, tale cor ex se habere potestatem, aut aptitudinem, vel aptum esse hominem ad justitiam perducendi? Merkwürdig ist, daß sich nun die Protestanten den Quäkern gegenüber auf Röm. II. 14. in demselben Sinne beriefen, wie ehedem die Katholiken gegen die Protestanten. Barklay aber sagt p. 530. Respondeo, haec natura intelligi nec debet nec potest de natura propria hominis, sed de natura spirituali, quae procedit a semine Dei in homine . . . It aut bene concludamus, naturam, cujus hoc loco meminit Apostolus, qua gentes dicuntur facere ea, quae legis sunt, non esse communem hominum naturam, sed spiritualem naturam, quae ex opere spiritualis et justae legis in corde scriptae procedit: fateor eos, qui alterum extremum tenent, quando hoc testimonio a Socinianis et Pelagianis (sicut etiam a nostris, quando hoc testimonio ostendimus, quomodo ex gentibus aliqui lumine Christi in corde salutem adepti sunt) premuntur, et ad angustias reducuntur, respondere, quasdam reliquias coelestis imaginis in Adamo relictas esse. Sed cum hoc absque probatione affirmatum sit, ita et dictis suis alibi contradicit, quo etiam causam suam amittunt . . . p. 108. Non intelligimus hanc gratiam, hoc lumen et semen esse accidens, ut plerique inepte faciunt, sed credimus esse realem, spiritualem substantiam, quam anima hominis apprehendere et sentire potest.

sich von selbst versteht, mit dem Unterschiede, daß sie die Zurückgabe desselben gleich nach dem Falle eintreten lassen und ihm eine ungleich größere Macht gegen die Sünde beilegen. Damit übernahmen aber auch die Quäker die unauflöslichen Schwierigkeiten, mit welchen die lutherische Vorstellung zu kämpfen hat; sie stellen den natürlichen Menschen zu tief, als daß sie der Prädestinationslehre entgehen könnten. Freilich sagen sie gleich den Lutheranern, der Mensch könne der Gnade widerstehen, und auch nicht widerstehen; wenn aber durch den Widerstand eine Schuld begründet werden soll, so muß dem Menschen das Vermögen vergönnt werden, durch Hilfe der Gnade selbstständig einzusehen, daß ihm eine dargebotene Wahrheit zum Heile gereiche; er muß sodann diese Wahrheit auch mit seinem Willen umfassen. Dergleichen Vermögen aber sprechen die Quäker dem gefallenen Menschen ab; weßwegen ihnen auch Nichts übriget, als entweder die Ueberwindung des Widerstandes allein auf Gott zurückzuführen und damit sich die Vorherbestimmung gefallen zu lassen, welche sie dem Calvin so sehr zur Last legen, oder — es lediglich durch den Zufall zu erklären, wenn irgendwo die Gnade siegt, oder besiegt wird. Der Zufall ist nur ein anderer Ausdruck für das Fatum [1]).

---

1) Clarkson weicht, wie sonst, so auch hier, beträchtlich von Barklay ab; er bestrebt sich, nicht nur Lücken auszufüllen, sondern auch das System der Quäker biblischer und damit vernunftmäßiger darzustellen, als es in sich selber ist, bringt aber dadurch nicht nur Widersprüche in das Ganze, sondern sehr grelle Mißtöne in seine eigene Hervorbringung. Doch gibt er vielleicht wirklich die Ansicht mancher besonneneren, aber inconsequenten Quäker. Clarkson ergänzt Barklay's Vortrag in Ansehung des Zustandes des paradiesischen Adam, weil man darauf immer, mit oder ohne Willen, zurückkommen muß. Nun unterscheidet er, die Katholiken nachahmend, ein doppeltes Ebenbild Gottes im Menschen, ein entfernteres, und ein näheres, jedoch in anderem Sinne, wie jene; das erstere ist nach Vol. II. Rel. ch. I. p. 114. der menschliche Geist, the mental understanding, the power of reason genannt. Dieses Vermögen beschreibt er nun als das, welches den Menschen in seinen irdischen Beziehungen zu leiten habe (by means of which he was

Auch über die sogenannte objective Offenbarung haben wir noch manche Bedenklichkeiten; sie bestehen vorzüglich in Folgendem.

---

enabled to guide himself in his temporal concerns). Hienach wäre niemals eine Kraft im Menschen als solchem gewesen, die sich auf Gott und Ueberirdisches bezöge. Das eigentlich Gottebenbildliche im Menschen beschreibt hierauf Clarkson als ein von der menschlichen Vernunft (Verstand, Erkenntnißkraft, alles Das ist ihm gleichbedeutend) unabhängiges geistliches Vermögen, das ein Lebenstheil des eigenen göttlichen Geistes, ein Ausfluß aus dem göttlichen Leben sei, und wodurch der Mensch sein Verhältniß zu Gott erkenne, und Gemeinschaft mit seinem Schöpfer unterhalte. (But he gave to Man at the same time, *indepedently* of his own intellect or understanding, a spiritual faculty, or a portion of the life of his own spirit, to reside in him. This gift occasioned Man to become more immedially, as is expressed, the image of the almighty. It set him above the animal and rational part of his nature . . It made him spiritually minded. It enabled him to know his duty to god, and to hold a heavenly intercourse with his maker . . . Adam then, the first man, independently of his rational faculties received from the almigthy into his own breast such a emanation from the life of his own spirit . .) Nach diesen Mittheilungen könnte man 1) nicht schlechthin sagen, der Mensch habe durch den Fall das Ebenbild Gottes verloren, weil ja er die auf das irdische Leben bezüglichen Geisteskräfte, das entferntere Bild Gottes, auch nach dem Fall noch hatte, und sogar nach Clarkson (S. oben) noch einen Theil des im eigentlichen Sinne Gottebenbildlichen. 2) Erklarte sich aber nach diesen Angaben ganz vortrefflich, wie es möglich sei, daß die Quäker allen wahren religiösen Unterricht, alles ächte Gebet u. s. w. aus blos göttlichen Eingebungen ableiten, da ja keine menschliche Kraft auch nur eine Beziehung auf Höheres hätte. 3) Endlich würde diese Theorie mit Barklay sehr gut übereinstimmen; sie enthielte zwar Mehr als dieser, aber Nichts, was nicht auch er hätte vorbringen können, ohne irgend eine Aenderung anderwärts eintreten zu lassen. Allein mitten unter den obigen Sätzen finden sich auch Ausdrücke, wie dieser: It (das Ebenbild Gottes im eigentlichen Sinn) made him know things not intelligible *solely* by his reason. Hienach wäre das Irdische nicht allein der Kreis, innerhalb dessen sich die Vernunft zu bewegen hätte; sie könnte nur für sich allein Gott nicht

Alle äusseren, besonderen Offenbarungen und selbst die Menschwerdung des Logos werden durch jene objective Offenbarung nicht nur überflüßig, sondern selbst unerklärlich. Denn Gottes Geist soll ja einem jeden Menschen das geeignete Maaß von Wahrheiten unmittelbar offenbaren; ergehet aber die Stimme Gottes in dieser Weise an Alle, welcher Zweck mag noch seinen besonderen Offenbarungen vorbehalten sein? Sind alle Menschen Propheten, so wird nothwendig ein besonderes Prophetenthum aufgehoben. Und wirklich berufen sich die Quäker, um ihre sogenannte allgemeine objective Offenbarung zu beweisen, mit der größten Kühnheit auf die besonderen Offenbarungen, deren die Propheten gewürdigt wurden.

Am meisten verstößt sich aber das Quäkerthum gegen die Natur des menschlichen Selbstbewußtseins und die Gesetze und Bedingungen, unter welchen es gebildet und entwickelt wird. Es kann bewiesen werden, daß sich dasselbe überhaupt ohne geistige Anregung und Einwirkung von Aussen gar nicht entfaltet, ein Gesetz, welches durch die geschichtlichen Offenbarungen Gottes nicht vernichtet, sondern gerade bestätigt wird. Dem inneren, göttlichen Lichte geht daher auch, wenn der Mensch zum wahren Gottesbewußtsein gelangen soll, daß äussere stets zur Seite, der inneren Offenbarung entspricht die äussere, und das Verständniß der inneren Einsprache hat die äussere Ansprache zur Bedingung. Selbst von den Propheten und Gottesgesandten, die der Christ als solche anerkennt, läßt es sich erweisen, daß ihre inneren Erleuchtungen nicht ohne alle äusseren Bedingungen statt gefunden haben, sei es, daß der sich ihnen offenbarende Geist irgend eine Erscheinungsform annahm, oder daß er seine Offenbarungen an

erfassen. Wirkte aber die Vernunft mit, um Gott zu erkennen, so wäre sie allenthalben unentbehrlich, womit die ganze Betrachtungsweise der Quäker von der Predigt u. s. w. zusammenfiele, und doch trägt Clarkson hierüber dieselben Grundsätze als quäckerisch vor, wie Barklay. Endlich, wäre die Thätigkeit der Vernunft nicht zu umgehen, wenn es sich um die Erkenntniß Gottes handelt; was nach Barklay die Quäker durchaus nicht zugeben, wohl aber nach Clarkson a. a. O. S. 188.

die in der ganzen Zeit schon vorhandenen Lehren, Erwartungen u. s. w. anknüpfte; nur den Sohn Gottes selbst nehmen wir hievon aus, da hier der absolute, den Beschränkungen der in durchgängiger Relation stehenden Wesen nicht unterworfene Geist in die Erscheinung trat, und zur Einheit eines Bewußtseins mit einem Menschen sich verband. Gleichwohl können wir aus der biblischen Geschichte den Beweis nicht einmal liefern, daß sich der menschliche Geist des Erlösers ohne menschliche Einwirkung von aussen her entwickelt habe.

Es frägt sich nun, wie die Quäker zu ihrer auffallenden Ansicht, daß das Gottesbewußtsein unabhängig von äusserer Belehrung, ja von äusserer Einwirkung überhaupt sich bilden könne, gekommen sind, und ob diese Ansicht nicht als eine nothwendige Entwickelung der reformatorischen Verirrungen zu betrachten sei. Setzte Luther mit Verachtung aller Gesetze des menschlichen Geistes durch die Einwirkungen Gottes in ganz absoluter Weise neue Potenzen im wiedergebornen Inneren des Menschen, so war es allerdings widersprechend, diesen von Innen absolut gesetzten Potenzen von Aussen her Bedingungen ihrer Einpflanzung vorzuschreiben. Bedurften sie im Inneren des menschlichen Geistes keiner Anknüpfungspuncte, setzten sie, um Eigenthum des Menschen zu werden, keine ihnen verwandte Anlagen voraus, wirkten sie im Geiste gegen alle menschliche Weise, waren sie hier aller menschlichen Ordnung überhoben, mit welchem Fug mochte noch behauptet werden, daß die sonst zur Entwickelung des menschlichen Geistes erforderlichen Bedingungen äusserer Anregung und Belehrung nothwendig seien? Wie konnten jene Thätigkeiten Gottes den angenommenen Charakter der Absolutheit behaupten, wenn sie Beschränkungen unterworfen wurden? War es kein Widerspruch, das göttliche Princip auf der einen Seite unbedingt, auf der andern bedingt wirken zu lassen? Die lutherische Befreiung des Einwirkens Gottes von inneren, im menschlichen Geiste gelegenen Bedingungen zog also auch durch den Zusammenhang der Vorstellungen, eine Unabhängigkeit dieses Einwirkens von äusseren Bedingungen nach sich, und nun erst war Harmonie und Vollendung in das System getreten. Daher das Quäkerthum wirklich

von dieser Seite aus die Vollendung des Lutherthums genannt werden muß, und jenem Worte des wittenbergischen Reformators: „Gott belehre den Menschen inwendig allein" erst einen rechten Sinn gibt.

Man denke sich die Sache also. Aller Unterricht, den der Mensch durch Menschen empfängt, oder den er sich durch das Lesen von Schriften selbst ertheilt, gründet sich auf die Voraussetzung, daß er sich gewisser noch schlummernder Anlagen erfreue, die, durch jene Uebungen in Bewegung gesetzt, erwachen und lebendig werden, daß Das, was präformirt, was als Prototyp schon im Menschen liegt, durch die Einwirkung von aussen zum Bewußtsein komme. Nun sprachen aber die Lutheraner dem gefallenen Menschen das göttliche Ebenbild, die religiöse Anlage ab; in welchem Zusammenhang nun die Predigt oder das Lesen der heiligen Schrift mit der geistlichen Erweckung stehen solle, war nicht mehr zu begreifen, da ja der Mensch nichts zu Erweckendes hatte: das System, in welchem die Nothwendigkeit äusseren Belehrens begründet werden konnte, war ein ganz anderes als das lutherische, welches statt der Bildung der religiösen Anlage eine Schöpfung derselben annahm, wobei der Unterricht durch Schrift und Rede eben so wenig seine Stelle fand, als bei der Schöpfung der genannten Anlage im ersten Menschen. Durch keinen Unterricht soll ja erst das Vermögen zu Etwas in den Zögling hineingebracht werden, z. B. durch den Unterricht in den mathematischen Wissenschaften das Vermögen (aptitudo) für diese Art von Erkenntnissen; Luthers Lehre von der Nothwendigkeit äusserer Belehrung zur Wiedergeburt in Christo stand demnach in keinem Zusammenhange mit seinen Sätzen vom Falle des Menschen; die Quäker begriffen, oder fühlten wenigstens diese Inconsequenz, und mit ihrer Behauptung, daß in Adam der Gefallene keine religiöse Anlage mehr habe, die von Aussen her angeregt und gebildet werden könne, erklärten sie sich auch gegen die Nothwendigkeit eines äusseren Unterrichtes, und brachten somit den schönsten Einklang in das von Luther geschaffene dogmatische System, freilich nicht ohne dessen Grundlosigkeit zugleich auch aufs Beste zu enthüllen.

Zugleich war nun aber auch hiemit der äusseren geschichtlichen Offenbarung Gottes in Christo der Grund vollends entzogen. Zwar halten die Quäker die Lehre fest, daß um der Verdienste Christi willen jenes innere, übernatürliche Licht den Menschen verliehen worden sei. Allein das Opfer, welches Christus für die Sünden der Welt darbrachte, steht für sich allein genommen ganz haltungslos da, und man könnte, wenn es auf dieses allein ankömmt, eben so gut sagen, der Sohn Gottes hätte, ohne daß es zur Kenntniß der Menschen zu kommen brauchte, sich irgend einem Leiden in einem dunkeln Winkel der Erde oder auch auf dem Mars, dem Uranus u. s. w. unterziehen und unsere Schuld abbüßen können. Daß die Liebe Gottes, die er in der Sendung seines Sohnes bewies, zu unserer Kenntniß kam, daß wir über die Gesinnungen Gottes unterrichtet, über unsere eigene Bestimmung belehrt wurden, gehört nothwendig zum Erlösungswerke, und Dies ist es, was durch die Principien der Quäker nicht begründet werden kann. Es ist daher eine aller Haltung entbehrende Antwort derselben, wenn sie auf den Vorwurf, daß sie die Nothwendigkeit der Kenntniß der Geschichte Christi zu unserer rechten Bekehrung zu Gott läugneten, erwidern, sie halten dieselbe zwar für Diejenigen nicht erforderlich, die sich ausserhalb des Kreises der Verbreitung des Christenthums befinden, da diese der innere Christus alle Wahrheit lehre; für die im Umfange der christlichen Kirche Lebenden lehren sie aber auch die Nothwendigkeit, sich mit der Geschichte Christi vertraut zu machen und dieselbe zu glauben[1]); denn es läßt sich gar nicht einsehen, warum für die Einen nothwendig sein soll, Was für die Anderen, um zu diesem

1) L. l. p. 110. Sicut credimus, omnino necessarium esse iis historiam externam Christi credere, quibus Deus ejus scientiam voluit aliquo modo communicare; ita ingenue fatemur, hanc externam scientiam esse consolabundam illis, qui subjecti sunt, et hoc interno semine et lumine acti: nam non solum sensu mortis et passionum Christi humiliantur, sed et in fide confirmantur, et ad sequendum praestantissimum ejus exemplum animantur . . . nec non saepissime reficiuntur et recreantur gratiosissimis sermonibus, qui ex ore ejus procedebant.

Ziele zu gelangen, erläßlich ist. Ein berühmtes Mitglied der Secte, Keith, wurde daher auch auf mehreren Synoden des Geistes der Quäker entbehrend dargestellt, und ihm zu predigen verboten, weil er sich nicht überzeugen konnte, daß der Glaube an den Tod und die Auferstehung Christi zur Seligkeit nicht nothwendig sei, und Spangenberg, der berühmte herrnhutische Bischof, sagt in seiner Geschichte des Grafen von Zinzendorf als Augenzeuge von den Quäkern: „die Lehre von Christus dem Gekreuzigten, und daß in seinem Opfer allein zu finden Gnade und Freiheit von allen Sünden für alle Welt, ist ihnen, wie allen Weisen dieser Welt, eine Thorheit, und können es nicht einsehen"[1]. Einleuchtend ist darum auch, wenn uns berichtet wird, daß viele amerikanische Quäker die Geschichte Christi für eine blose Allegorie erklären, und Was Barklay schon so oft von dem durch die Sünde in jedem Menschen gekreuzigten Christus, dem unter dem Drucke desselben leidenden inneren Worte u. s. w. sagt, diente als Einleitung und Vorbereitung, in dem historischen Christus nur eine philosophisch-anthropologisch-religiöse Mythe zu sehen. Ein historischer, äusserer Christus verträgt sich mit einseitig-spiritualistischen Christen, mit einer blosen Geistkirche nicht; ein zu unseren allgemeinen Bedürfnissen sich gnädig herablassender Erlöser steht mit so hoch fliegenden Idealisten in einem zu grellen Abstande, als daß sie ihn als ihren Meister mit vollem Bewußtsein verehren könnten; sie mußten sich daher, wie wir

---

1) Daraus darf indeß nicht, wie es schon der Fall war, abgeleitet werden, daß die Quäker nie an den Versöhnungstod Christi geglaubt hätten. Barklay läßt hierüber keinen Zweifel; p. 109. sagt er: per hoc nullo modo intelligimus, neque volumus minuere, nec derogare a sacrificio et propitiatione Christi, sed e contra magnificamus et exaltamus illam etc. Vergl. p. 148. 164. und andere zahlreiche Stellen. Bei Clarkson a. a. O. S. 320. findet sich auch folgende Stelle aus Henry Tuke, einem Quäker: so far as remission of sins and capacity to receive salvation, are parts of justification, we attribute it to the sacrifice of Christ, «in whom we have redemption through his blood, the forgivness of sins, according to the riches of his grace.»

öfters in der Kirchengeschichte ähnliche Folgerungen aus ähnlichen Grundlagen wahrnehmen können, gegen den sichtbar erschienenen, äusseren Christus selbst auch wenden, und ihn in Etwas blos Geistiges, in eine nackte Idee verwandeln, auf daß sich die Jünger ihres Meisters nicht zu schämen hätten, und der Anfang in Uebereinstimmung mit dem Fortgange gebracht würde. So ging der Protestantismus auf seiner höchsten Stufe förmlich in eine Art von Gnosticismus über, so daß Christus von den Quäkern recht gut auch wie von (jüdischen) Doketen aufgefaßt werden konnte. Die Menschheit Christi ist die nothwendige und wesentliche Form seiner Gottheit als Offenbarerin im neuen Bunde; deßgleichen auch und eben deßwegen die Kirche mit ihren Fundamental-Einrichtungen die wesentliche Form der christlichen Religion; wird hier die Form von dem Inhalte getrennt, so löst sich dieser am Ende unausweislich in eine phantastische Leerheit auf, und rückwirkend Christus in ein bloses Gedankending.

Der falsche Spiritualismus der Quäker steht, ganz in Uebereinstimmung mit seinen Principien, in der lebhaftesten Opposition mit aller theologischen Wissenschaft, und sie vermögen darum auch nicht Worte genug aufzufinden, um ihren Abscheu gegen dieselbe und ihr Bedauern auszudrücken, daß sie sich aus den Zeiten des Abfalles (apostasia), wie die Quäker die vorprotestantischen nennen, auch auf die Periode der Reformation fortvererbt habe. Sie setzen übrigens auch hier lediglich den Tadel gegen streng wissenschaftliche Bildung, der im Beginn der Kirchenspaltung von den Lutheranern so oft ausgesprochen wurde, wenn gleich auf das Ungestümste, fort und stellen ihn nur auf die Spitze. Wissenschaftliche Arbeiten sind ohne menschliche Anstrengung freilich nicht möglich, aber gerade die menschliche Thätigkeit wollen sie ganz aus dem Gebiete der Gottesgelehrtheit entfernt wissen[1]). Sie

1) Clarkson sogar sagt (Barklay drückt sich viel stärker aus) a. a. O. S. 249: They reject all school divinity, as necessarily connected with the ministry. They believe, that if a knowledg- of Christianity had been obtainable by the acquisition of the Greek and Roman languages, and through the medium of the Greek and

sind deßhalb schon Allem, was einem festen, bestimmten religiösen Begriff ähnlich sieht, abhold, und vermeiden darum auch, durch einen von ihrem Standpunct aus richtigen Instinct getrieben, alle technischen Ausdrücke der Schule und der Kirche, und nur, weil sie sich über gewisse Gegenstände gar nicht gemeinverständlich mittheilen könnten, müssen sie öfters eine Ausnahme von der Regel zulassen. Hiedurch geschieht es aber auch, daß sie sich meistens nur in unbestimmten religiösen Gefühlen herumbewegen, einen dogmatischen Indifferentismus nähren, und wie Manche unter ihnen sich gar nichts mehr bewußt sind, was eigenthümlich christlich zu nennen wäre, so müßte sich allmählich das ganze Quäkerthum in dumpfe, hohle Phantasien auflösen, wenn es nicht von Zeit zu Zeit durch Einwirkung von Aussen her zu den positiven Lehren des Christenthums zurückgeführt würde, wie Dies neuerdings der Fall sein soll[1]).

Roman philosophes, the Grecks and Romans themselves had been the best proficients in it; whereas the gospel was only foolishness to many of these. Wahres und Falsches durcheinander.

1) Clarkson a. a. O. S. 313. sagt billigend: „Die Quäker hielten sich so viel als möglich an biblische Ausdrücke, wodurch sie sich vielen Schwierigkeiten entzögen, und theologische Streitigkeiten vermieden, welche die übrige christliche Kirche verwirrten." Auch bei den heidnischen Culten finden wir keine dogmatischen Streitigkeiten, weil sie keine Lehre hatten, und Nichts zu denken gaben, sondern nur zu phantasiren und zu fühlen. Wären die ältesten Christen den Quäkern so ähnlich gewesen, wie diese sich schmeicheln, wir hätten längst kein Christenthum mehr; denn dieses beruht auf einer, von der höchsten Intelligenz ausgesprochenen Lehre; Begriffe und Ideen liegen seinen Thatsachen zum Grunde, so daß es durch jene erst wahre Gefühle und ächtes Leben erzeugt. Uebrigens habe ich selten Jemanden kennen gelernt, der sich gegen den kirchlichen Sprachgebrauch erklärte, ohne zugleich gefunden zu haben, daß ihm auch das Dogma ziemlich gleichgültig sei; denn nur in wenigen Fällen treibt jene mit der heil. Schrift getriebene Superstition zu dem von uns getadelten Verfahren an, durch welches man blos ihre Worte für heilig, alles Andere aber für profan hält, eine Superstition, mit welcher sich die sonstigen Ansichten der Quä-

Wie wenig endlich ihre eigenthümlichen Vorstellungen von der Taufe, dem Abendmahle und dem Cultus überhaupt mit dem Wesen einer äusseren, geschichtlichen Offenbarung und der Natur und den Bedürfnissen des menschlichen Geistes übereinstimmen, von ihrer wirklich im höchsten Grade betrübenden Entstellung der biblischen Zeugnisse auch hier abgesehen, bedarf kaum einer Erörterung; was aber das Wahre ihrer Lehre in diesen Gegenständen betrifft, daß nämlich die Taufe keine körperliche Abwaschung, sondern eine Feuer- und Geistes-Taufe sein und das Abendmahl in eine innere Gemeinschaft mit Gott führen solle, ist ihnen nicht eigenthümlich. An welcher tödtlichen Langeweile, Geistesleerheit, Dumpfheit, an welchen kranken Phantasien die Meisten ihrer Mitglieder während der Stille in den gottesdienstlichen Versammlungen leiden, wird Gott wissen, und ein jeder Mensch leicht erschließen können, der sich einige Erfahrungen durch eigene und fremde Beobachtung erworben hat [1]). Es erfordert einen großen

---

ker von der heil. Schrift auch nicht wohl vereinigen ließen. Sie bedienen sich z. B. der Worte Trinität, Person u. s. w. nicht, wenn von Vater, Sohn und dem heil. Geiste und ihrem gegenseiseitigen Verhältnisse die Rede ist; dafür ist aber auch ihre Lehre nach dieser Richtung hin so unbestimmt gehalten, daß sich Arianer, Sabellianer, Photinianer, sogar Samosatener ihrer Formeln bedienen können. Nun ist freilich keinen Störungen Raum gegeben, aber nur darum — weil kein Gegenstand mehr zu Erörterungen vorhanden ist. Sie sagen, sie finden den Ausdruck „Trinität" weder bei Justin, noch Irenäus, noch Tertullian, noch bei Origenes, noch überhaupt in den drei ersten Jahrhunderten (They find it neither in Justin Martyr, nor in Irenaeus, nor in Tertullian, nor in Origen, nor in the fathers of the three first centuries of the church p. 314.) — freilich, weil sie in den Büchern dieser Männer nicht lesen, finden sie auch Nichts darin; denn sonst würden sie bei Theophilus von Antiochien, Tertullian, Novatian, Origenes, Dionysius von Rom und Alexandrien jenen Ausdruck wohl gefunden haben.

1) Deßwegen sagt ein Schriftsteller: „Daher kommt es, daß du in einer Quäkerversammlung ein Museum von dummen Gesichtern findest; und doch sind unter ihnen nur sehr wenige Dummköpfe. Viele Quäker scheinen die himmlischen Erscheinungen, wie Jakob, zu

Reichthum an Geist und Kenntnissen, ein schon ganz von dem Glauben durchdrungenes Gemüth, um aus sich selbst zu schöpfen. Aber Dies wollen die Quäker nicht einmal; absolute Offenbarungen erharren sie während jenes Schweigens. Der göttliche Geist knüpfet aber nur an das in der Seele schon Vorhandene an, und es beruht auf einer, freilich leicht erklärbaren, Täuschung, wenn sie meinen, die während der Sammlung des Geistes in sich selbst emporsteigenden Gefühle und Gedanken seien unmittelbare und reine Schöpfungen des inneren Lichtes [1]); vielmehr sind es nur

---

erwarten, nämlich im Schlafe: denn ich habe in jeder Quäkerversammlung schlafende gefunden. Andere sitzen mit einem Gesichte da, auf welchem die Langeweile ihren Thron sichtbarlich aufgeschlagen."

1) Clarkson hat Vol. 1. p. 146 seq. eine Stelle, welche schön und lehrreich psychologisch erklärt, wie die Quäker zu ihrer Ansicht kamen, daß ohne menschliche Geistesthätigkeit höhere Gedanken und Empfindungen in uns erzeugt werden. Daß der Mensch nicht selten ganz unwillkührlich zu Gott emporgehoben wird, ohne bewußte Einleitung von seiner Seite in religiöse Betrachtungen versinkt, und sich des Schöpfers und Erlösers innig erfreut, gab ihnen die Veranlassung zu ihrer Theorie. Da man aus der Stelle, die wir im Auge haben, zugleich das sinnige Wesen der Quäker recht gut ersehen kann, so glauben wir sie übersetzen zu sollen. „Die Gesellschaft betrachtet den Geist nicht nur als einen Lehrer durch inneres Wehen, welches unmittelbar und direct im Herzen stattfindet, ohne Dazwischenkunft äußerer Umstände; sondern auch mittels der äußern Welt, und manchfaltiger Begegniße des Lebens, im Falle seine Einsprache aufmerksam angehört wird. Der Mensch, welcher sich diesen göttlichen Belehrungen nicht entzieht, betrachtet die Thier- und Pflanzenwelt, und die Gestirne mit geistlichen Augen. Er kann nicht umherschauen, ohne irgend welchen Unterricht zur Nährung seines inneren Lebens, und Dies ohne irgend eine Bewegung seines Willens (without any motion of his will); er nimmt so lebendig eine oder die andere von den göttlichen Eigenschaften wahr, daß er sich immer aufgefordert fühlt, ein geistliches Dankopfer seinem Schöpfer darzubringen. Wenn das Lamm fröhlichen Sinnes spielt und hüpft, während er dahin geht, so sieht er im Geiste die Schönheit und Glückseligkeit der Unschuld. Wenn er die stolze Eiche vom

Erweckungen mittels des längst Vorhandenen, von Aussen Mitgetheilten, und vom menschlichen Geiste innig Aufgenommenen und Aufbewahrten. So sehr sie sich gegen das Menschliche erklären, sie müssen es haben, und unter allen Formen wird es

---

Winde hingeworfen findet, so wird er im Geiste belehrt über die Eitelkeit menschlicher Macht, während derselbe Geist ihn inwendig über den Werth der Demuth unterrichtet, wenn er den kleinen Dornstrauch erblickt, der den Sturm überlebt hat. Wenn er die Verwandlungen und den Fall der Blätter im Herbste sieht, so wird er im Geiste auf seine eigene Hinfälligkeit und bevorstehende Auflösung hingewiesen, und auf die Nothwendigkeit eines heiligen Lebens. So belehrt der Geist Gottes durch äußere Gegenstände und Vorkommniße in der Welt. Ist aber dieser Geist hinweg, oder vielmehr wird er nicht beachtet, so kann keine solche Belehrung gegeben werden. Gegenstände der Natur erwecken durch sich selbst nur natürliche Vorstellungen, und der natürliche Mensch, der sie betrachtet, kann nur natürliches Vergnügen an ihnen einsammeln, oder natürliche Schlüße ziehen. Wenn er die Sonne anschaut, mag er sich ihrer Wärme erfreuen, und ihren Einfluß auf die Pflanzenwelt erschließen. Wenn er eine Blume pflückt und sie untersucht, so mag ihn ihre Schönheit, ihr Bau, ihr Wohlgeruch erfreuen. Wenn er den Schmetterling vor sich hinfliegen sieht, mag er über seine kurzen Reisen von einer Stelle zur andern lächeln, auch den Glanz seiner Flügel bewundern. Aber die höhere Schönheit der Schöpfung ist todt für ihn, insofern dieselbe nur in ihrer Beziehung zu Gott erkannt wird; denn kein geistlicher Eindruck kann durch natürliche Gegenstände gemacht werden" u. s. w. Hiemit sind gewiß große und wichtige, allerseits anerkannte Wahrheiten ausgesprochen; nur für den schon durch Gottes Gnade Erweckten und Erleuchteten zeugt die Natur wahrhaft von Gott, und wird ein Symbol von ihm und von allem Göttlichen; auch wird jeder einzele lebendig und freudig zu Gott emporsteigende, das Herz erwärmende Gedanke, sei er wie immer auch von Außen her veranlaßt, durch die göttliche Gnade aufgeweckt; aber ohne den menschlichen Geist, und seine mitwirkende Thätigkeit befruchtet kein Strahl, der von Innen und Außen uns trifft, was selbst die Quäker dadurch unwillkührlich zugestehen, daß auch sie die Bedingung setzen müssen: who is *attentive* to these divine notices, sees the world with spiritual eyes.

zum Vorschein kommen. Für die geistig und leiblich Kleinen wird jedes Falles ein solcher Gottesdienst ohne alle Früchte vorübergehen, und offenbar tritt der Wahn, daß sich der göttliche Geist schlechthin schöpferisch erweise, in dieser Beziehung am grellsten und schärfsten hervor; denn, wenn ihre Vorstellung die richtige ist, was hindert ihn, zuweilen auch ein Kind von sechs Wochen zum Predigen und Beten sich auszuwählen? Wenn in dem Geiste des Menschen Nichts vorhanden sein soll, woran er anknüpft, wenn er schlechthin neu schaffen soll, so muß doch gewiß ein Kind sein Organ, gleich einem Erwachsenen, sein können.

Was die Quäker vom Kampfe des inneren göttlichen Lichtes mit den Mächten der Finsterniß sprechen, welche immer in die Zerstreuungen der Welt bei den gottesdienstlichen Versammlungen verwickeln und darin festhalten wollen, ist sehr begreiflich; der menschliche Geist müßte sich weit leichter und inniger sammeln und zu den fruchtbarsten Empfindungen gestimmt werden, wenn er sich an einen von Aussen dargebotenen Stoff anschließen, mit demselben sich weiter bewegen, und dann wohl auch selbstständige Versuche zu Erhebungen machen würde. Nach ihrer Weise aber kann sich nur der Geist der Wenigsten von den Zerstreuungen befreien, worüber sie in eine sehr begreifliche Angst, in Schrecken und Zittern versetzt werden, so daß, Was sie für ein Zeichen der Nähe und Einkehr des die satanischen Gewalten bekämpfenden göttlichen Geistes halten, offenbar ein Zeichen der Verkehrtheit ihrer ganzen Secte ist.

Drittes Capitel.

Die Herrnhuter oder die Brüdergemeinde, und die Methodisten.

§. 72.

Geschichtliche Bemerkungen. Die mährischen Brüder.

Die Eigenthümlichkeiten der Partei, der wir jetzt unsere Aufmerksamkeit widmen, bildeten sich aus der Vereinigung der Grund-

säze der mährischen Brüder mit der pietistisch-Spener'schen Richtung: es ist demnach unsere erste Aufgabe, diese und jene kurz zu bezeichnen. Ungeachtet aller Versuche, die Katholiken und Hussiten zu vereinigen, blieb doch eine sehr bedeutende Zahl der letzteren getrennt, und fristete ihr abgesondertes Dasein bis auf die Zeiten der Reformation, welche neue Hoffnungen und damit frisches Leben und jugendliche Kraft auch ihr darreichte. Hussens Schüler und Luther erkannten sich frühzeitig als Geistesverwandte, und traten in engere auch äussere Verbindungen unter sich, in deren Folge die Ersteren die dogmatischen Ansichten des Letzteren, als des bei Weitem Stärkern, aufnahmen. Das Dogma der nichtunirten Hussiten bedurfte in der That einer bedeutenden Umgestaltung, wenn sie sich mit dem deutschen Reformator einigen wollten; denn Johannes Huß und Martin Luther waren sich in einigen wesentlichen Lehren entgegengesetzt, so sehr sie auch in ihren Vorstellungen von der Kirche und der Nothwendigkeit einer das Grundgesetz derselben untergrabenden Reformation zusammenstimmten. Folgendes enthält einen kurzen Ueberblick des gegenseitigen Verhältnisses zwischen Luther und den späteren Hussiten, die sich unter dem Namen der böhmischen und mährischen Brüder forterhielten. Der böhmische Kirchenverbesserer hatte keine Ahnung von der Rechtfertigungslehre des sächsischen, und demzufolge auch eine wesentlich verschiedene Betrachtungsweise des menschlichen Wirkens und Handelns. Huß förderte die strengsten Grundsäze über Kirchenzucht zu Tage, von deren unausführbarer Strenge wir uns einen Begriff zu bilden vermögen, wenn wir uns erinnern, daß unter den vier Bedingungen, die seine Jünger den Katholiken als Grundlage einer Vereinigung vorlegten, auch diese enthalten war, daß alle Todsünden, worunter sie „Fressen, Saufen, Unkeuschheit, Lügen, Meineid, Wucher, die Annahme eines Beicht- und Meßpfennings" und Anderes zählten, mit dem Tode bestraft werden sollten! Eine Partei unter ihnen wollte sogar einem jeden Einzelen das Recht eingeräumt wissen, die Todesstrafe zu vollziehen, sobald er irgendwen mit einer der genannten Sünden befleckt erblicken würde. Huß war allerdings nicht ganz so weit in seinem Reformationseifer gegangen; die von ihm gegebene Anregung war jedoch

von der Art, daß sich aus ihr ein solcher unerhörter Fanatismus zu entwickeln vermochte. Daß man keinem Fürsten und Prälaten, der sich eines schwereren Vergehens schuldig mache, zum Gehorsam verpflichtet sei, war indeß auch schon Hussens Ansicht. Mit so unendlicher Einseitigkeit wendeten sich die Bestrebungen der Hussiten auf das Praktische, daß sie nebst dem eben Berührten auch den Katholiken noch zumutheten, einen Jeden, der sich zum Magister der freien Künste ernennen lasse, für einen Heiden zu halten, und alle wissenschaftlichen Anstalten zu vernichten. Der Einfluß der Zeit, reifere Erwägung der menschlichen Art und Weise und eine durch Noth und Elend beförderte, ruhigere Stimmung der Gemüther brachten indeß allmählig bei Hussens Jüngerschaft manche wohlthätige Veränderungen in allen diesen Beziehungen hervor. Dagegen tauschten Diejenigen unter ihnen, welche unter dem Namen der böhmischen und mährischen Brüder bekannt geworden sind, in ihrem Verkehre mit Waldensern dogmatische Verirrungen ein, welche sowohl Hessen, als den Calixtinern und deren kirchlichem Haupte Rokyccana ganz fremd geblieben waren. Von diesen, die sich allmählig von den Katholiken blos durch eine rituelle Differenz, den Gebrauch des Kelchs im Abendmahle, unterschieden, sonderten sie sich im Jahr 1450 ab, bestritten, wenigstens nach einer im Jahr 1508 erschienenen Apologie und einigen früheren Documenten, nicht nur die Verwandlungslehre, sondern auch die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahle, und bekannten sich, wenn man aus ihren Ausdrücken etwas Bestimmtes ableiten darf, ungefähr zu der späteren calvinischen Theorie. Uebrigens behielten sie sieben Sacramente bei, jedoch begreiflich in der Weise, daß sie die katholische Ordination bekämpfen, da Christus unmittelbar die Quelle der Kirchengewalt sei. In disciplinärer Beziehung zeichneten sie sich fortwährend durch eine sehr strenge Sittenzucht und feste Handhabung der Excommunication aus; auch zählten sie unter sich nach alt waldensischer Art Beginnende, Fortschreitende und Vollkommene, drei Classen also, so daß ein Jeder nach dem Maaße seines geistlichen Wachsthums je in eine derselben eingereihet war. Dies sind nun die dogmatischen und disciplinären Besonderheiten jener Hussiten, welche die böhmischen und mähri-

schen Brüder genannt wurden, und zwar in dem Momente, als sie mit Luther Verbindungen anknüpften.

Gegen seine gewöhnliche Weise nahm Luther die Meinungen der Brüder vom Abendmahle sehr nachsichtig auf, und gewann dadurch ungemein viel; sie verstanden sich nämlich im Jahr 1536 zu dem Glauben an die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie[1]), und nahmen auch die Grundbestimmungen der lutherischen Rechtfertigungslehre auf, jedoch so, daß sie sich über die Nothwendigkeit der Heiligung und der guten Werke weit kräftiger und bestimmter aussprechen, als Luther[2]). Dies geschah in einer öffentlichen dem Könige Ferdinand übergebenen Bekenntnißschrift. Von nun an war der Bund zwischen den Wittenbergern und den böhmischen Brüdern feierlich geschlossen und Luther gewann eine ungemein vortheilhafte Meinung von ihnen; in der Vorrede, mit welcher er die Herausgabe ihrer eben berührten symbolischen Schrift begleitete, sagt er: früher sei er wohl auch den Picarden, denn so nannte man auch seine jetzigen Freunde, gram gewesen; „aber nun thun sie sich viel freier, zierlicher, artiger, will auch wohl sagen, klarer, richtiger und besser herfür." Es gereichte ihnen auch nicht zum geringsten Nachtheil, daß sie ihm eine Botschaft zusandten, welche ihn auf die ärgerlichen Sitten der Seinigen aufmerksam machen und die Nothwendigkeit einer Reformation in diesem Puncte dringend ans Herz legen sollte. „Die böhmischen Brüder," dies sind die Worte des lutherischen Theologen Franz Buddeus, „weil sie unschwer merkten, daß man sich bei der Reformation nicht so viel Werk mache aus der

---

1) *Confessio Bohemica* Art. XIII. bei Augusti a. a. O. P. IX. p. 205. Item et hic corde credendum ac ore confitendum docent, panem coenae dominicae verum corpus Christi esse, quod pro nobis traditum est, calicemque verum sanguinem ejus etc. Docent etiam, quod his Christi verbis, quibus ipse panem corpus suum, et vinum speciatim sanguinem suum esse pronuntiat, nemo de suo quidquam affingat, admisceat aut retrahat, sed simpliciter his Christi verbis, neque ad dexteram neque ad sinistram declinando credat.

2) Artic. VI. p. 284 seq. vgl. Art. XI. p. 300.

Pünktlichkeit der Zucht und des Wandels, haben geglaubt, sie hätten Ursache, Luthern durch eine neue Gesandtschaft deßwegen zu erinnern"[1]). Auch der Umstand übte keinen störenden Einfluß aus, daß die böhmischen Brüder den Cölibat ihrer Geistlichen in der Ueberzeugung fortwährend beibehielten, dieselben könnten ungestörter ihrem Berufe leben. Später (im Jahr 1575) wurde die Verbindung zwischen Wittenberg und der Brüdergemeinde erneuert, ohne sie jedoch bis zu einer förmlichen auch äusserlich sich darstellenden Kirchengemeinschaft fortzubilden.

So zierlich und artig inzwischen auch Luther die Picarden finden mochte — ihre Bereitwilligkeit, seine Lehre aufzunehmen, hatte gewiß sehr viel zu diesem Urtheil beigetragen —: die östreichische Regierung fand sie gegen sich nie zierlich und artig, um ihnen ihre besondere Gunst zuzuwenden. In der Secte glimmte ein tiefer Haß gegen ihr königliches Haus fort, den sie bei jeder Gelegenheit auf die feindseligste Weise an den Tag legten. Ihre Genossen sahen sich daher von Zeit zu Zeit zu Auswanderungen genöthigt; sie wendeten sich nach Polen, wo sie mit den besonderen Verirrungen der Reformirten, auch mit denen der Wiedertäufer bekannt wurden. Noch im Beginne des achtzehnten Jahrhunderts währten die Auszüge aus Böhmen und Mähren fort. Mehrere von den letzteren siedelten sich damals (Jahr 1722) auf den Besitzungen des Grafen von Zinzendorf in der Lausitz, und zwar vorzüglich auf dem Hutberge an. Auch unzufriedene Protestanten, Lutheraner und Reformirte, fanden sich daselbst ein, um Freiheit des religiösen Cultus zu erhalten. Die Ansiedelung selbst wurde Herrnhut genannt.

---

1) *D. Joh. Francisci Buddei* „Gedanken von der mährischen Bruder-Verfassung," in des Grafen von Zinzendorf kleinen Schriften. Frankfurt am Main. 1740. S. 229. Die Hauptschrift über die Periode der Hussiten ist: *Joachimi Camerarii* historica narratio de fratrum orthodoxorum Ecclesiis in Bohemia, Moravia et Polonia. Heidelb. 1605.

§. 73.

Fortsetzung. Spener und die Pietisten.

Hier sind wir an dem Punct angekommen, wo wir einer Bewegung unter den Lutheranern in Deutschland erwähnen müssen, mit welcher nun die böhmischen Brüder in die nächste Berührung kamen, und von welcher eine neue Weise ihres Daseins bedingt wurde. Philipp Jakob Spener, geboren zu Rappoltsweiler im Elsaß 1635, tadelte an der Theologie seiner deutschen Glaubensgenossen den Mangel einer biblischen Grundlage, herz- und geistlose Beschäftigung mit todten Formeln, den Mangel an Wärme, Innigkeit und Salbung, und darum die fühlbarste Unfruchtbarkeit für das Leben, in welchem er eine sittliche Gleichgültigkeit und Rohheit beweinte. In den Predigten fand er nur das gelungenste Echo der akademischen Vorträge: polemische Heftigkeit, dogmatisirende Dürre, erstarrende Kälte, die Unfähigkeit die Glaubenslehre so zu behandeln, daß sie Herz und Willen bewegte, und in der großen Mehrzahl der Prediger selbst Männer, welche die neubelebende Kraft des Evangeliums an sich nicht erfahren hatten und Dies auch nicht für nothwendig hielten, um mit Segen das göttliche Wort zu verkünden; denn sie hatten einen ganz verkehrten Begriff von dem Berufe eines Pastors[1]). Spener war jedoch weit entfernt, alle diese Mißstände blos aus einer zufälligen Verirrung der Zeit zu erklären; sein scharfer Blick und unbefangener Sinn entdeckte vielmehr in den Grundlehren seiner Kirche eine starke Veranlassung zu denselben, obgleich er sich nie offen gestand, daß dieselben nothwendig dahin führten, wohin man in seiner Zeit gekommen war, und sich selbst täuschend nur die ursprünglichen Grundsätze der Reformation zu erneuern vermeinte. Ueber die Natur des Glaubens und dessen Verhältniß zu den Werken, über die Beziehung beider zur Seligkeit, über die Mög-

---

1) Mit diesen und noch viel stärkern Farben schildern selbst Protestanten jene Zeiten. Vgl. Philipp Jakob Spener und seine Zeit. Eine kirchenhistorische Darstellung von Wilhelm Hoßbach, evangelischem Prediger an der Jerusalems- und Neuen-Kirche zu Berlin. Berlin 1828. I. Theil. S. 1—185.

lichkeit, die göttlichen Gebote zu erfüllen, über die vom Evangelium geforderte sittliche Vollkommenheit des Menschen und über den Umfang und die Tiefe der reinigenden und heiligenden Kraft des göttlichen Geistes in den Gläubigen, deßgleichen über das Verhältniß zwischen Natur und Gnade, und das Mitwirken des Menschen hegte er Ansichten, die den Grundsätzen der symbolischen Bücher und besonders den Verirrungen Luthers allerdings entgegen waren.

Während seines Wirkens in den Städten Straßburg, Frankfurt, Dresden und Berlin entwickelte er seine dem oben gezeichneten todten Treiben entgegengesetzte Weise mit fruchtreichem Erfolg, und legte zugleich in mehreren Schriften, besonders in dem 1675 erschienenen Werke: pia desideria seine Ueberzeugungen freimüthig dem ganzen protestantischen Deutschlande vor. So viele und einflußreiche Gegner er auch fand, welche die lutherische Orthodoxie gegen ihn in Schutz nahmen; so ehrlich und offen auch die wittenbergische theologische Facultät die Widersprüche, in die er mit der Glaubenslehre seiner Kirche verfiel, hervorhob, und es öffentlich als Irrthum bezeichnete, daß Spener die Wiedergeburt in die Umschaffung des ganzen Menschen setze, daß er den rechtfertigenden Glauben ohne das heilige Leben als einen trügerischen Glauben bezeichne, die guten Werke der wahrhaftig und lebendig Gläubigen als vollkommen darstellt, die Lossprechung von den Sünden ohne wahre und aufrichtige Buße für kraftlos erkläre u. s. w., ungeachtet alles Dessen fand Spener immer offneren Zugang in die Gemüther und erschütterte die Wurzel der lutherischen Orthodoxie in Deutschland, wovon sich die Folgen immer weiter und weiter verbreiteten[1]). Man hätte es nie dem

---

1) Hoßbach a. a. O. II. Theil. S. 61., besonders S. 221. 232., wo die Differenzen zwischen den orthodoxen Lutheranern und Spener im Puncte der Rechtfertigung erläutert werden, erkennt jenen auch nicht wenigstens das Verdienst zu, daß sie die rechtgläubig-lutherische Lehre verfochten hätten. Hosbach wird es uns aber bei aufrichtiger Anerkennung seiner vielseitigen Bildung, seiner historischen Kunst und tieferen religiösen Gesinnung, nicht übel nehmen, wenn wir ihm sagen, daß er die lutherische Orthodoxie nicht genau kenne;

wittenbergischen Doctor Deutschmann übel deuten sollen, wenn er auf eine so deutsche Weise mit seinen Collegen Löscher, Hanneken

beinahe alle Bestimmungen, die er über die hier verhandelten Begriffe gibt, ermangeln der Präcision, so daß es freilich nicht unerwartet ist, wenn S. 229. gesagt wird, der Streit sei eine leere Logomachie gewesen. Aber die Wittenbergischen Theologen, auch der Leipziger Schelwig wußten sehr gut, daß es sich um Sachen, nicht um Worte handle. Auch S. 244. wird über die Nothwendigkeit der Werke eine Spenern begünstigende Entscheidung gegeben, die von der Concordienformel ausdrücklich verworfen ist. Wenn es S. 240. heißt: „Dieser ungemäßigte Eifer brachte auf der Seite der Orthodoxen manche seltsame und ganz unhaltbare Behauptungen hervor; wie z. B. wenn die Wittenberger im Widerspruch gegen Spener sagten, der Christ könne das Gesetz gar nicht halten und überall gar keine recht gute Werke thun, worauf jener erwiederte: es sei eine Schande für die lutherische Kirche, solche Lehrer zu haben, die es wagten, dies zu leugnen, und sowohl Luthern als den symbolischen Büchern geradezu zu widersprechen (!), oder wenn der Satz aufgestellt wurde, die guten Werke der Wiedergebornen wären nicht sowohl wirklich gut als vielmehr nur weniger böse als die Sünde selbst, oder wenn man die Pietisten aufforderte aus der Schrift und Erfahrung zu beweisen, daß irgend ein Wiedergeborner sich beständig von allen herrschenden Sünden frei gehalten habe, und zugleich behauptete, die Enthaltung von allen vorsätzlichen und Todsünden während des ganzen Lebens sei auch für den Wiedergebornen etwas Unmögliches," so sind die Behauptungen der orthodoxen Lutheraner allerdings vom biblischen Standpuncte aus betrachtet seltsam und unhaltbar; wie sie dagegen innerhalb der lutherischen Kirche seltsam und unhaltbar sein sollen, ist nicht einzusehen; vielmehr war Speners Lehre eine seltene und seltsame und von den symbolischen Schriften nicht gehaltene, worum es sich in diesem Streite handelte. Hätte Spener die Auctorität Luthers und der symbolischen Bücher abgeschüttelt, dann müßte ihm freilich in diesen Puncten den orthodoxen Theologen gegenüber Recht gegeben werden; indem er sich aber auf jene stützte und behauptete, sie würden von diesen nur verkehrt verstanden, hatte er offenbar Unrecht. Uebrigens leiden die Darstellungen Walchs, Schröckhs und vieler Anderer an demselben Fehler. — Nur über die Kirche, das allgemeine Priesterthum der Gläubigen und Was damit zusam-

und Neumann die Spener'sche Lehre gerügt hat. Wer vermag ihnen zu beweisen, daß sie nicht Luthers reine Lehre festzuhalten bemüht waren?

Allerdings hatte auch Spener, dieser merkwürdige und verdienstvolle Mann, sehr bedeutende Fehler. Vom inneren Wesen und der Bedeutung der Kirche hatte er nur äusserst beschränkte Ansichten und beförderte den unkirchlichen Sinn in hohem Grade; so sehr er auf den lebendigen, im neugeschaffenen Willen wurzelnden Glauben drang, so drohte er doch demselben seine Grundlage zu entziehen, indem er einen gewissen Eckel vor festen und bestimmten, den Verstand erleuchtenden Begriffen, verbreitete, und den Werth einer tüchtigen wissenschaftlichen Bildung wirklich verkannte, wodurch er nicht nur das krankhafte, empfindelnde und

menhängt, hatte Spener Luthers früheste Grundsätze, wie sie dieser in seiner Instruction an die Böhmen vorträgt. Wenn daher die wittenbergische Facultät unter Speners Irrthümern auch die aufzählt: „er sehe die symbolischen Schriften blos für menschliche Schriften an, deren Verfasser Gott zwar vor Fehlern bewahrt habe, in denen aber doch Einiges dem göttlichen Worte nicht gemäß sein könne; er erkläre die Gläubigen frei von allem menschlichen Ansehen in Glaubenssachen; er halte nicht die Kirche, sondern die heilige Schrift für die alleinige Bewahrerin des göttlichen Wortes, und behaupte, die Kirche habe wohlgethan, keine neue symbolische Bücher zu verfertigen," so sieht jedermann, daß es Spener mit jenen Ansichten hielt, die Luther beim Beginne seiner Opposition mit der katholischen Kirche aufstellte, um nun seine eigene Opposition gegen die lutherische Kirche zu rechtfertigen; da aber diese die ihr von Luther dargebotene Glaubenslehre für unverbesserlich hielt, Was überall der Fall ist, wo noch geglaubt wird, sollte auch der Glaube irrig sein, so entfernte sich doch Spener von der Ueberzeugung der durch Luther gegründeten Kirche, und wenn ihm Dies die Wittenberger vorwarfen, so hatten sie vollkommen recht. Kurz es zeigte sich auch hier der im Wesen der protestantischen Kirche gelegene Mißstand, in der man zwar glauben, aber nicht auch zugleich Das glauben soll, daß man infallibel glaube, d. h., die geoffenbarte Wahrheit schlechthin besitze, und unveränderlich besitze. Durch die Zumuthung, eine Fallibilität unseres Glaubens zu glauben, wird dem Glauben ein ihn zerstörendes Princip beigegeben.

tändelnde Wesen der Pietisten einleitete, sondern auch einer sehr schädlichen Gleichgültigkeit gegen das Dogma in die Hand arbeitete. Seine Ansichten von der Philosophie und der speculativen Theologie waren gleichfalls höchst beschränkt. In Speners geistiger Bildung entdecken wir wohl unstreitig eine gewisse Allseitigkeit, die ihn persönlich vor größeren Mißgriffen verwahrte; allein die mystische Richtung, die in ihm doch bei Weitem das Uebergewicht hatte, ging selten mit dem sie temperirenden Gegensatze auf seine Verehrer über, wo es dann an Verirrungen aller Art nicht fehlen konnte. Endlich ist ein Anstrich von hochmüthigem, separatistischem Geiste in Spener unverkennbar. So sehr auch das Recht auf seiner Seite sein mochte, wenn er die protestantische Kirche in ihrer Ganzheit als „das äusserliche, verderbte Corpus" bezeichnete, so folgte daraus noch nicht, „daß man es lassen und Gott befehlen müsse," und sich mit der Sammlung eines „Kirchleins in der Kirche" begnügen dürfe. Aus dieser, seinem gutgemeinten Streben beigemischten, hochmüthigen Ansicht gingen zum Theil seine Collegia Pietatis, Vereine, „einiger guten Seelen" zu besonderer Erbauung hervor (1670 noch während Speners Aufenthalt in Frankfurt), woher der Name der Pietisten entstand. Diese bilden, ohne sich von der lutherischen Kirche eigentlich zu trennen, dennoch eine engere Vereinigung unter sich, und sind — bei all' ihren Einseitigkeiten, bei vielfältiger Pedanterei, Heuchelei und einem oft hohlen, phantastisch frömmelnden Wesen dennoch das eigentliche Salz der lutherischen Kirche. Was die Pietisten noch besonders auszeichnet, ist die übrigens von Spener bestrittene Ansicht, daß sich der wahre Gläubige des Momentes bewußt sein müsse, in welchem seine Rechtfertigung (Durchbruch der Gnade) stattgefunden habe. Daß es sehr leicht sei, diesen Moment wahrzunehmen, bezweifeln sie nicht, da sie der Ansicht sind, eine ganz verzweiflungsvolle Angst vor den göttlichen Strafgerichten müsse in Jedem einmal eintreten, worauf die Tröstung durch den Glauben sich einstelle, in deren Gefolge ein das Menschenherz ganz überirdisch beglückendes Gefühl von Freude und Seligkeit wahrgenommen werde, ein Gefühl, von welchem der Mensch zuvor nie eine Ahnung in sich gehabt habe. Dieses Dafürhalten kann von

den schlimmsten geistigen Folgen sein, indem Diejenigen, die sich eines solchen Momentes nicht bewußt sind, und nicht bewußt werden können, indem sie etwa von den Jahren der Kindheit an eine christliche Erziehung genossen und die evangelische Lehre sich so tief und lebendig einprägten, daß sie einerseits Gott stets als den Barmherzigen liebten, und andererseits nie schwererer Vergehen sich schuldig machten, gerade deßhalb leicht in eine verzweiflungsvolle Seelenunruhe gestürzt werden, weil die verzweiflungsvollen Gewissensschrecken und die entsetzlichste Geistesqual wegen verletzten Sittengesetzes nicht eintreten wollen, Was doch die allgemeine Bedingung des wahren Seelenfriedens und der Freude in Gott und Christo sein soll. Auch kann Jemand eine solche Seelenangst künstlich herbeiführen, Was dann die Folge hat, daß sein ganzes inneres Leben in lauter Schein und Selbsttäuschung aufgeht. Wer sieht nun aber nicht ein, daß alle diese Vorstellungen nur eine weitere Ausbildung des von Luther bezeichneten Ganges der Rechtfertigung seien? Sein individuell Erlebtes erhob er zum allgemeinen Gesetze und zwar in der Art, daß er z. B. von der Wartburg in Betreff der Wiedertäufer und ihrer neuen Offenbarungen nach Wittenberg schrieb, man sollte sie prüfen, ob sie wohl auch jene gewaltigen geistlichen Kämpfe bestanden hätten, und von dem Ergebnisse dieser Untersuchung die Anerkennung ihrer höheren Sendung wenigstens theilweise abhängig machen wollte. Erwägen wir hiebei noch, daß Luther bei der Rückkehr des Menschen zu Gott den geistigen Organismus desselben erst wieder sich vervollständigen läßt, so mußte sich wohl aus seiner Lehre der Wahn herausbilden, daß jeder Gläubige ganz genau Tag, Stunde und Minute müssen bezeichnen können, wo seine Umwandlung stattgefunden habe. Mit der Lehre von einer objectiven Gnadenmittheilung durch die heilige Taufe verträgt sich ohnehin diese Verirrung durchaus nicht, da doch unmöglich der empfangene göttliche Geist überall für die fernere Entwickelung des Menschen fruchtlos bleiben kann; allein eben eine solche objective Geistesmittheilung hatte ja Luther anfänglich verworfen, als er gerade am meisten von solchen verzweiflungsvollen Kämpfen sprach.

§. 74.

Vereinigung mährischer und pietistischer Eigenthümlichkeiten.

In dieser pietistischen Schule und zwar in einer ihrer Hauptverzweigungen, in Halle nämlich, wo die Spener'sche Art auf die akademischen Katheder gebracht wurde, erhielten der Graf Ludwig von Zinzendorf[1]) und seine Freunde Friedrich von Watteville und Spangenberg, die Seelen der in Herrnhut sich sammelnden mährischen Brüder und nach einander Bischöfe derselben, ihre religiöse Erziehung, wenigstens den Grundton derselben. Die einseitig praktische Richtung und separatistischer Hochmuth, welche die eben genannten Häupter und die Glieder in gleicher Weise mitbrachten, bildeten das Beide vereinigende Element; eine strenge äussere Zucht brachten die Brüder als ihr Besonderes mit, und die sogenannte Kreuz- und Blut-Theologie, Zinzendorf, Watteville und Spangenberg. In diese drei Momente scheinen die Eigenthümlichkeiten der Herrnhuter zusammengefaßt werden zu können.

Vermöge der bezeichneten, Beiden gemeinsamen, einseitig praktischen Richtung vermochte es der Graf Zinzendorf über sich, seine Untergebenen, welche sich durch mancherlei Differenzen in Glaubenssachen, besonders durch die mährischen, reformirten und lutherischen Gegensätze, von einander unterschieden, zu bereden, die obwaltenden Verschiedenheiten unbeachtet zu lassen, da sie ja doch in den „führnehmsten Artikeln" übereinstimmten, und die Brüder, sich am Ende diesen Rath gefallen zu lassen. Zinzendorf hatte eigentlich die Vorstellung, daß Alle, die nur die Erlösung im Blute Christi annehmen, unter sich Eins seien, als wenn diese Lehre auch nur verstanden und festgehalten werden könnte,

1) Ueber Zinzendorf vergleiche man das sehr lebendig und auch unbefangen entworfene Bild desselben von K. A. Varnhagen von Ense: Leben des Grafen von Zinzendorf. Berlin 1830. Ein großes Werk über Zinzendorf hinterließ Spangenberg; kleinere noch Reichel, Duvernoy. Er wurde zu Dresden 1700 geboren, und starb 1760.

ohne ihre Verbindung mit den übrigen Dogmen. Um jedoch alle nachtheiligen Folgen und üble Nachreden möglichst zu entfernen, theilte er seine Gemeinde in drei Tropen, in den lutherischen, reformirten und mährischen ein. Mit Recht beschuldigten die Lutheraner den Verein einer dogmatischen Gleichgültigkeit, und feindeten ihn von allen Seiten an[1]).

Daß Zinzendorf die herrnhutische Brüdergemeinde auch auf der Basis separatistischen Hochmuthes errichten wollte, beweisen gar manche Züge aus seinem Leben, und die entschiedensten Aeußerungen von ihm. Auch er sah die lutherische Kirche als Ganzes für unrettbar verloren an, und sein Bestreben ging dahin, allenthalben Verzweigungen der Brüdergemeinde anzupflanzen, in welcher der noch gesunde Theil der Lutheraner aufgenommen werden sollte, während der ungleich größere, unheilbare Rest in sich selbst verkommen möge. Die lutherische Kirche sollte nach seinem Ausdrucke „so ausgesogen, entfalzet und entwürzelt werden, daß Nichts als ein bloses Skelet übrig bleibe[2])." Selbst mit der Unterzeichnung der Augsburgischen Confession zögerte er bis auf das Jahr 1748.

---

1) Zinzendorf bemerkt zu dem bekannten Tübingischen Bedenken über die Herrnhuter in der Sammlung seiner kleinen Schriften S. 205. „Er (Melanchthon) forderte nur in den fürnehmsten Artikeln Einigkeit, und wenn diese fürnehmsten Artikul nur erst recht ausgemacht wären, so hätte die Sache ihren richtigen Grund, daß man einander tragen könnte und sollte in Verbindung; aber es will freilich ein jeder seinen Punct zu einem Nebenpunct machen, wenn er darüber verketzert wird, und ein jeder *haeretifex* seines Gegners Lehre zum Grundirrthum." Wie fruchtbar hätte dieser Gedanke werden können, wenn er wäre festgehalten worden! Bemerkenswerth sind die von Zinzendorf bei Gelegenheit seiner von den Lutheranern erlittenen Verfolgungen über die Katholiken geäusserten Ansichten bei Varnhagen. S. 49. 143. und sonst.

2) Vergl. Friedrich Burk: Johann Albrecht Bengels Leben und Wirken. Stuttgart 1831. S. 380. Es wird hier von 376—402. das Verhältniß Bengels zur Brüdergemeinde recht gut auseinangesetzt.

In Kraft der Kreuz- und Blut-Theologie, (ein von den Herrnhutern selbst geliebter, von den übrigen Protestanten neuerer Zeit aber auf eine sehr unchristliche Weise bespotteter Ausdruck,) beschäftigen sie sich beinahe ausschließlich in ihren öffentlichen Vorträgen und den Schriften, die von ihrer Mitte ausgehen, mit der Erwägung und Beherzigung des blutigen Kreuztodes des Erlösers. Da der Tod Jesu Christi der Mittelpunct des christlichen Glaubens ist, so muß gewiß alle Rede der Christen, wenn auch nicht gerade immer ausdrücklich, hievon ausgehen und darauf zurückführen. Freilich halten die Herrnhuter das für uns dargebrachte Versöhnungsopfer zu einseitig in seiner Unmittelbarkeit fest und prägen die Idee desselben nicht genugsam durch die Kraft des Gedankens aus; sie wenden sich in ihren Darstellungen zu ausschließend an die Aeusserlichkeit der durch die Phantasie ohnedieß noch ausgemalten That, wenn sie der Empfindung Nahrung gewähren wollen, und so kann es allerdings nicht fehlen, daß sie sich in einem höchst beschränkten, einförmigen Kreise von Redensarten und bildlichen Bezeichnungen herumbewegen, die auch wohl häufig nur unbestimmte und oft ganz hohle und leere Gefühle erzeugen. Indeß hätte man nie verkennen sollen, daß die Herrnhuter aus dieser Theologie, vorzüglich in den ersten Zeiten ihrer Geschichte, die am meisten dem Tadel ausgesetzt waren, eine sehr achtbare sittliche Kraft schöpften, die sich besonders in ihrer Missionsthätigkeit von der empfehlenswerthesten Seite darstellt. Auch an tieferen Empfindungen und schönen Erfahrungen über das innere Leben fehlt es nicht unter ihnen, und man dürfte sich allein auf die kurze, ungemein schöne Beschreibung, die ein ungebildeter Herrnhuter von der inneren Salbung gibt, berufen, um den Beweis hiefür zu liefern[1]. Ueberdies hat zuverläßig ihre Theologie im Kreise der sittlichen Bildung des alltäglichen Lebens sehr wohlthätige Wirkungen hervorgebracht. Konnte es auch anders sein? Wer kann mit Liebe das Leiden des Heilandes betrachten, ohne ihn selbst zu lieben? Und wer ihn liebt wird auch seine Gebote halten. Das Sinnliche in dem

1) Zinzendorfs Samml. a. a. O. S. 335 u. ff.

Leiden des Herrn bildet die Unterlage und die Anhaltspuncte für den menschlichen Geist, an welchen er den Schmerz über die Sünde und das Dankgefühl für die Erlösung entfaltet; auch entfernt sich die Liebe nicht so schnell von dem geliebten Gegenstande, und verweilt darum gerne bei Einzelheiten, weßwegen es eine große Unbekanntschaft mit den Bedürfnissen des menschlichen Herzens beweist, wenn es den Herrnhutern zum Vorwurf gemacht wird, daß sie bei den einzelen Wunden des Erlösers u. s. w. sich andächtig aufhalten[1]). Der Fehler besteht nur darin, daß es zu ausschließend geschieht, daß jedes Glied der Secte einseitig dazu erzogen und keine freie Entfaltung der verschiedenen Geisteseigenthümlichkeiten begünstigt, ja nicht einmal gestattet wird. Welchen unerschöpflichen Reichthum bietet der Tod des Herrn für die Betrachtung dar, dem Ungebildeten, wie dem Gebildeten, dem mehr in Gefühlen Lebenden, wie dem Denker! In der Kirche soll daher auch nach den verschiedenen Geistesgaben dieser ganze Reichthum sich offenbaren. Doch eben darin besteht das Sectenwesen, daß immer nur eine Seite eines großen Ganzen hervorgekehrt wird.

Was nun noch die Kirchenzucht, die Entlassung unverbesserlicher Glieder aus der Gemeinde, die Sonderung der Geschlechter in Banden und Chöre, selbst ausserhalb des Gottesdienstes, das Fußwaschen, die nichts weniger als einfache Verwaltung und andere Anstalten, Sitten und Gebräuche betrifft, so gehört ihre Beschreibung nicht hieher. Merkwürdig aber ist es, daß wir bei dem Studium der Eigenthümlichkeiten der Brüdergemeinde an manche Erscheinungen der älteren Kirchengeschichte erinnert werden. Die Wahlen der Vorsteher durch das Loos rufen die Ordalien des Mittelalters in das Andenken zurück, diese wenigstens weit eher, als die Wahl des Matthias durch die Apostel; die früher, vielleicht auch jetzt noch, üblichen Gebete von Mitternacht zu Mitternacht oder die ganze Nacht hindurch, erinnern an die Akoimeten, die eckelhaften und schmutzigen bildlichen Darstellungen,

1) Das Auffallendste der Art mag wohl Varnhagen S. 283. niedergelegt haben.

die sich Zinzendorf erlaubte, an die Manichäer, welche sich auch der ehelichen Verhältnisse zur Versinnlichung ihrer Vorstellungen bedienten. Merkwürdig ist es auch, daß die Secten, die sich anderwärts aus dem Protestantismus herausgebildet haben, eine weit spirituellere Richtung, als er selbst in seiner orthodoxen Form, verfolgten, die Herrnhuter dagegen, die einzige Partei, die sich in Deutschland von der lutherischen Kirche bleibend absonderte, eine sehr materielle Gestalt annahmen, und zugleich in gesellschaftlicher Beziehung den Einzelen dem Gesammtleben so sehr unterordnen, daß alle freie Bewegung gehemmt ist: wählte doch die Gesellschaft dem Bräutigam sogar die Braut! In der katholischen Kirche sind alle in gleicher Weise der Wahrheit unterthan, von der Niemand abweichen will und darf; in dem Uebrigen ist eine wünschenswerthe Freiheit, die durch nichts geschmälert wird, als durch die Mittel, die zur Erhaltung der Wahrheit und der christlichen Sitte schlechthin nothwendig sind. Bei den Herrnhutern wird gerade in dem Gebiete der Wahrheit eine trügerische Freiheit verkündet, in einem Gebiete, in welchem allein die Nothwendigkeit unbeschränkt herrschen muß.

Die Methodisten.

§. 75.

Religiöser Zustand in England. Tiefe Versunkenheit des Lebens. Die Methodisten wollen helfen. Vergleichung der katholischen Belebungsversuche in solchen Zeiten mit protestantischen.

Auf den bis zum Wahnsinn und zu den greuelvollsten Thaten getriebenen religiösen Ueberreiz der englischen Revolution folgte eine Zeit allgemeiner geistiger Abspannung, die sich in mannichfaltigen Uebergängen bis zum frivolsten Unglauben verlor. England hatte ein Parlament gesehen, welches den Beweis gab, daß ein Uebermaaß kranker religiöser Gefühle nicht minder gegen Gott und Vernunft aufs Tiefste sich empören, und einen Königs-

mord öffentlich beschließen könne, als die Abwesenheit alles religiösen Lebens; es war darauf ein anderes gefolgt, dessen ungesetzliche Berufung Cromwell durch vorgebliche Dazwischenkunft unmittelbar göttlicher Thätigkeit vertheidigen durfte, ein Parlament, das der Eröffnungsrede des trugvollen Fanatikers das Zeugniß gab: „man habe schon aus dem Tone, in dem sie gesprochen worden, entnehmen können, daß der heil. Geist in ihm wirke," und seine eigenen Verhandlungen mit selbstgeschaffenen gottesdienstlichen Feierlichkeiten eröffnete, wobei sich die Abgeordneten gestanden, daß sie mit einem Frieden und einer Freudigkeit erfüllt gewesen seien, und ein Gefühl der Gegenwart und der innigsten Gemeinschaft mit Jesus Christus gehabt hätten, wie noch nie [1]). An eine Periode dieser Art schloß sich ein Geschlecht an, in dessen höheren Kreisen die Ansichten eines Shaftesbury um sich griffen und Sitten herrschten, wie sie Fielding in seinem Tom Jones uns schildert. Der Pöbel, welcher aus seiner Mitte die Linien des cromwellschen Heeres mit lauter Enthusiasten, Sehern, Propheten, zum Wenigsten mit Predigern ausgefüllt, ein stehendes Lehramt aber als völlig unnöthig und die evangelische Freiheit vernichtend, abgelehnt hatte, lag nun eben so tief im Kothe vergraben, als er sich vorher zu einer schwindelnden Höhe emporgeträumt hatte. Der anglikanische Klerus dagegen, einer Seits verschmäht, und ebendeßhalb von dem aufgeregten, blinden Volke von selbst zurückgewiesen, hatte doch auch anderer

1) *Villemain* histoire de Cromwell, d'après les memoires du temps et les recueils parlementaires. Bruxelles 1831. Tom. II. pag. 6. seq. Ueber die Eröffnungsrede des Parlaments von 1635, welche Cromwell hielt, sagt Villemain: «C'est une espèce de sermon, rempli du nom de Dieu, et de citations de l'écriture. Il exhorte les deputés à être fideles avec les Saints, et les felicite d'être avoués par Jesus-Christ, et d'avouer Jesus-Christ. C'était une adresse assez remarquable d'éluder ainsi l'élection populaire par la vocation divine, et de flatter cette assemblée, au nom de ce qu'il avait d'illegal et d'inusité dans sa reunion etc. Ueber Cromwells betrügliches Wesen geben Villemains Beilagen zum ersten Band, S. 329 —332. guten Aufschluß.

Seits wenig aus der Zeit seiner Verfolgung gelernt; Begeisterung, lebendige Bewegung, tiefes Ergriffensein von der Größe seines Berufes blieb ihm guten Theils fortwährend fremd, so daß er im Ganzen stumpf und gleichgültig dem stets wachsenden Verderben zuschaute [1]).

Die katholische Kirche hat während ihres langen Daseins nicht selten auch an ähnlichen Krankheiten ihres Klerus gelitten; dem Herrn gefiel es aber stets, Männer zu erwecken, welche mit dem sinkenden Volke auch die erstarrten Geistlichen aufzuschrecken und neu zu beleben, Muth und Kraft genug besaßen. Nach dem verschiedenen Charakter der Zeiten war auch die Art ihres Auftretens und Wirkens verschieden, allgemein aber die Ueberzeugung, daß blose Gesetze und Verordnungen unter solchen Verhältnissen fruchtlos, und nur lebendige Kräfte der erstorbenen Zeit Leben einzuhauchen vermögend seien. Wir finden theils zahlreiche einzele Männer, welche von den Kirchenhäuptern, die die erregende Kraft derselben kannten, aufgefordert, in weiten Bezirken als Prediger umherwanderten, in Hohen und Niedrigen das Gefühl ihres Elendes erweckten, und die Sehnsucht nach Errettung aus demselben erzeugten; oder es entstanden Stifter von großen Vereinen, deren Genossen es sich zur Aufgabe machten, den von den ordentlichen Seelsorgern vernachläßigten Volksunterricht, oder die Volksbelebung (zwei verschiedene Dinge), oder beides zugleich zu übernehmen. Glücklich für die Kirche, wenn nicht ihr Episcopat, von einem einseitigen Dankgefühle gegen die Dienstleistungen solcher Vereine während der Zeit ihrer Blüthe und Kraft irregeführt, sie auch dann noch hätte fortbestehen lassen, als sie selbst todt geworden waren, und zu verjüngtem Leben kaum selbst mehr

1) Robert Southey in: John Wesley's Leben, die Entstehung und Verbreitung des Methodismus. Nach dem Englischen bearbeitet von Dr. Friedrich Adolph Krummacher. 1828. I. B. S. 261. ff. gibt ein interessantes Zeitgemälde, um die Verbreitung des Methodismus zu erklären; man hat dabei wenig anderes zu tadeln, als seine Unkenntniß der Geschichte der katholischen Kirche und seine vergebliche Bemühung, die anglicanische Kirche schuldlos darzustellen.

erneuert werden konnten! Wie neue Orden sich bildeten, mußten die meisten älteren in der Regel verschwinden.

Mit dem ursprünglichen Berufe solcher Mönchsorden fällt nun ungefähr auch die Aufgabe zusammen, welche sich mehrere kleinere protestantische Parteien gestellt haben, und namentlich die Methodisten. Auch erscheint es der Bemerkung nicht unwerth, daß gerade um dieselbe Zeit, als die Pietisten mit Regsamkeit um sich griffen, Zinzendorf und der Stifter des Methodismus blüheten, in der katholischen Kirche der zwar minder berühmte, aber nicht minder thätige und auf das kirchliche Leben Italiens nicht minder einflußreiche Alphons Liguori, ein Neapolitaner, des vernachläßigten Volkes sich erbarmte und dessen religiös-moralische Pflege übernahm [1]. Nur der bedeutende Unterschied ist nicht ausser Acht

---

1) *Jeancard* Vie du B. Alphonse Liguori, évêque de Sainte-Agathe de Goths et fondateur de la congregation des prêtres missionaires du très Saint-Redempteur. Louvain. 1829. Geb. 1696 aus einem altadeligen Geschlecht, wird er Priester 1726, wird gerührt von tiefem Mitleid bei dem Anblick der Lazaroni, vereinigt sich mit andern Geistlichen, um dieser verlassenen Menge sich zu widmen; stiftet fromme Privatvereine S. 47 ff., die jetzt noch bestehen und sich jetzt in Neapel auf 75 belaufen, je einen zu 130—150 Personen. S. 51. Bringt endlich während eines Aufenthaltes auf dem Lande den rohen völlig vernachläßigten Zustand des Bauernvolkes in Erfahrung S. 82. L'abandon presque général dans lequel Alphonse eut alors occasion de reconnaître que vivaient les habitans des campagnes le toucha d'un sensible chagrin: il lui en resta une impression profonde dont la providence, qui la lui avait menagée, se servait dans la suite pour l'exécution des grands desseins dont elle voulait, que ce digne ouvrier evangelique fut l'instrument. Stiftet nun einen Orden, der diesen schreienden Bedürfnißen begegnen soll. Die Idee desselben ist folgende: in der Regel wird die ordentliche Seelsorge matt und schläfrig, wenn auch nicht gerade schlecht, betrieben. Mit dem Priester schlummern auch die Gemeinden. Daher wird von Zeit zu Zeit eine außerordentliche religiöse Erregung und Belebung sehr wünschenswerth, welche dann die örtlichen Geistlichen pflegen sollen. Diese außerordentliche Belebung sollen die Missionen bewirken, welche die Redemptoristen besorgen. Ein englisches Parlament wollte einst aus denselben Gesichtspuncten alle ständigen

zu lassen, daß dergleichen katholische Stiftungen von der Ueberzeugung ausgehen, der Geist der Kirche sei auf die Einzelen nur hinüberzuleiten, oder sorgsam zu wecken und zu pflegen, während die genannten Secten immer mehr oder weniger selbst die Grundlagen der religiösen Gemeinschaft, von der sie ausgingen, bekämpften, und dieselbe zu verdrängen beabsichtigten. Die Entstehung des Protestantismus verläugnet sich auch hier nicht: wie die Reformatoren gegen die katholische Kirche handelten, so wird auch dem von ihnen gegründeten Vereine von seinen eigenen Söhnen begegnet. Der Mangel an Verehrung gegen Vater und Mutter, denn Das ist uns die Kirche in geistlicher Beziehung, vererbt sich von Geschlecht zu Geschlecht, und der böse Geist, der den Sohn gegen seinen Vater trieb, fährt vom Sohne aus, sobald er selbst auch Erzeuger geworden ist, und stachelt zu dessen eigener Verfolgung blutig auch die von ihm Erzeugten auf.

Der Mann, welchem das Elend des englischen Volkes zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts tief zu Herzen ging, war John Wesley, ausgezeichnet durch, in der That, große Talente, classische Bildung, und, Was mehr als alles Dies ist, durch einen glühenden Eifer für das Reich Gottes. Wohl mit Recht sagt sein Biograph, in anderen Zeiten und unter anderen Verhältnissen wäre er Ordensstifter oder ein reformatorischer Papst geworden. Mit seinem Bruder Carl und einigen Anderen, unter welchen bald der beredsame, milde, von Gefühlen überströmende, aber sonst in jeder Beziehung ungleich minder begabte Whitefield hervorragte, lebte er in Oxford, als Student und Lehrergehilfe, den strengsten ascetischen Widmungen (J. 1729), unbekümmert, wie billig, um das Gerede der Welt. Von der genauen Beobachtung der frommen Lebensordnung, die sich ihnen als geistfördernd bewährte, erhielt der fromme Verein zunächst in wohlmeinendem Sinne, dann spottweise und hierauf allgemein, den Namen der Methodisten [1]).

Geistlichen gar aufheben; alle sollten stets ihren Aufenthalt wechseln, damit die Gemeinden immer neue erhielten, und beständig rege und lebendig erhalten würden. Ein Extrem.

1) Southey I. B. S. 49. „Sie wurden bald spottweise Sacramen-

§. 76.

Eigenthümlichkeiten der Methodisten. Unterscheidende Merkmale derselben von den Herrnhutern. Trennung in Wesleyaner und Whitefieldianer.

Mit Zugrundlegung der Glaubensartikel der Anglicaner, auch mit vollkommener Beibehaltung der Kirchenverfassung und der Liturgie derselben verpflanzten die Methodisten zuerst nur ihre ascetische Weise, ihre Fasten, ihre Betstunden, ihre Bibellesung, ihr häufiges Communiciren in kleinere Kreise auch ausserhalb Oxfords. Ihre Lehrweise unterschied sich vorerst lediglich dadurch von der gewöhnlichen, daß sie mit großem Nachdrucke eine sittliche Vollkommenheit verlangten, die dem Wiedergebornen recht wohl möglich sei. Die lebensvolle Begeisterung ihrer Predigten auf den anglicanischen Canzeln zog in kürzester Zeit Schaaren von Zuhörern herbei, so daß sie, durch den Erfolg ermuntert, bald das freie Feld zum Schauplatz ihrer homiletischen Thätigkeit wählten, und zwar vorzugsweise solche öffentliche Orte, die bisher der Tummelplatz aller sinnlichen Ausschweifungen gewesen waren.

Die Bekanntschaft mit einigen Herrnhutern, vorzüglich mit David Nitschmann, welche Carl Wesley auf einer Reise nach Amerika, die sie zusammen auf demselben Schiffe machten, kennen und schätzen lernte (J. 1735), dann auch seine Verbindung mit Spangenberg, sein Besuch herrnhutischer Gemeinden in Deutschland und Holland, führte eine neue Epoche in der Geschichte seines innern Lebens herbei. Er wurde mit der Lehre bekannt, daß nach vorhergegangenen zermalmenden Gefühlen plötzlich das bestimmteste Bewußtsein der Begnadigung vor Gott, mit dem dasselbe begleitenden himmlischen Frieden im Innern, eintreten müsse, und diese Lehre gewann, wenigstens längere Zeit hindurch,

---

tirer, Bibelfrömmler, Bibelmotten, auch wohl der heilige Clubb genannt. Jemand, der sich durch Kenntnisse und Sinn für Religion über die Masse erhob, bemerkte, in Beziehung auf die methodistisch regelmäßige Lebensweise der Verhöhnten, es sei eine neue Secte von Methodisten entstanden.“ Es wird hiebei auf eine ärztliche Schule dieses Namens angespielt.

seine vollste Ueberzeugung. Doch erst nach einigen Jahren beglückte ihn selbst dieser Moment, und zwar, nach seiner Aussage, am 20ten Mai 1739 zu London in der Aldergate-Straße gegen ein Viertel vor neun Uhr. Wie es doch auch zu begreifen ist, bei so gewaltigen inneren Vorgängen die Zeit so genau wahrzunehmen, den Schlag der Glocke zu hören, oder sich die Uhr zu besehen! Von nun an wurde diese ächt lutherische Ansicht erst mit besonderer Kraft aufgenommen, gepredigt, und nie fehlte es an plötzlichen Bekehrungen; besonders gelang es Whitefields ergreifendem Worte, dergleichen momentane Lebensänderungen hervorzubringen; sehr oft waren dieselben von krampfhaften und convulsivischen Zufällen begleitet, durch die übermächtige Erschütterung der Phantasie eines guten Theils ganz unwissenden, tief verkehrten Volks leicht erklärlich. Man nannte Erscheinungen dieser Art die „äusseren Zeichen der Gnade,“ und hielt sie wohl gar für Wunder [1]). Die Canzeln der anglicanischen Kirche wurden nun den Schwärmern und Fanatikern, so nannte man sie, versagt, und dadurch die Methodisten veranlaßt, sich in sich selbst zu constituiren; Wesley erhob sich zum Bischof und ordinirte nun Priester; auch wurde ein vorgeblich griechischer Bischof, Erasmus, der sich damals in England aufhielt, gebeten, die Weihen zu ertheilen.

---

1) Southey erzählt II. B. S. 478 ff., wie die Lehrer einer methodistischen, lateinischen Schule zu Kingswood Knaben von 7—8 Jahren anhielten, nicht zu ruhen, „bis sie ein deutliches Gefühl der verzeihenden Liebe Gottes erlangt hätten:“ die armen Kinder wurden fast bis zum Wahnsinne getrieben, endlich stellte sich die innere, verzweiflungsvolle Zerknirschung und hierauf das volle Bewußtsein der Begnadigung ein! Wesley selbst war bei dieser äussersten Verkehrtheit in Kingswood anwesend, billigte und beförderte sie; natürlich war in ganz kurzer Zeit keine Spur von einer solchen Wiedergeburt mehr zu erkennen, worüber Wesley in folgender Stelle sein Erstaunen bezeigt: „Ich brachte eine Stunde unter den Kindern zu Kingswood zu. Es ist seltsam! Was ist aus dem wunderbaren Werke der Gnade geworden, welches Gott im vorigen September unter den Knaben wirkte? Es ist dahin! Es ist verschwunden!“ u. s. w.

Jetzt war die Trennung von der anglicanischen Kirche ausgesprochen, und die entschiedenste Opposition begann[1]).

Die freundschaftlichen Verhältnisse zwischen den Herrnhutern und den Methodisten wurden bald auch gestört. Ein wichtiger Grund lag zwar allerdings, wie Southey richtig sagt, darin, daß weder Zinzendorf noch Wesley geeignet waren, eine untergeordnete Stellung sich gefallen zu lassen, und zwei Häupter ohnedies von einem Vereine nicht verehrt werden konnten; allein es waren doch bedeutende innere Gründe zur Entgegensetzung vorhanden, und zwar folgende zwei. Den Herrnhutern zufolge sollte Erstens alles Gebet, alles Bibellesen, alle Wohlthätigkeit vor der Wiedergeburt, d. h. vor dem Eintritte des oben beschriebenen Wendepunctes des Lebens nicht nur furchtlos, sondern wohl gar tödtliches Gift sein — eine oft von Luther vorgetragene Lehre, welche aber Wesley für unwahr in sich selbst, und mit vollem Rechte für höchst gefährlich hielt. Ein englischer Herrnhuter sagte: Zwanzig Jahre hindurch habe er alle kirchlichen Vorschriften treu beobachtet, aber Christum nicht gefunden; hierauf sei er aber ungehorsam geworden, und sogleich in eine so enge Verbindung mit Christus getreten, wie nur immer der Arm mit dem Leibe vereinigt sein könne[2]). Der zweite Anstoß ging von den Methodisten aus; sie lehrten, unter der evangelischen Vollkommenheit, welche der Wiedergeborne besitze, sei ein Zustand zu verstehen, in welchem selbst alle unordentlichen Regungen der Sinnlichkeit, jegliche unwillkührliche, zum Bösen reitzende Bewegung derselben, sich verloren habe. Mit Recht widersprachen hierin die Herrnhuter, und Spangenberg entgegnete: „Sobald wir gerechtfertigt (von Gott begnadigt) sind, erwacht ein neuer Mensch in uns. Allein auch der alte bleibt, bis zum Tage unseres Todes, und in diesem alten bleibt das alte, verderbte Herz. Aber das Herz des neuen Menschen ist rein, und der neue Mensch ist stärker als der alte; so daß die Verderbniß zwar immerfort kämpft, aber

1) Doch gab es später auch wieder Methodisten, die sich zur Episcopalkirche hielten.

2) Southey I. B. S. 309. Vergl. eine eben so merkwürdige Stelle S. 313.

nicht siegen kann, wenn wir den Blick auf Christus erhalten" [1]). Die Form dieser Entgegnung hat unstreitig Vieles gegen sich; denn den alten Menschen werden wir auf das Bestimmteste aufgefordert aus-, und den neuen anzuziehen; Dasselbe drücken auch die Worte „Neugeburt", „neue Schöpfung" u. s. w. aus, wir haben daher auch keine zwei Herzen, sondern nur Eines. Der Inhalt dieser Rede spricht dagegen den Methodisten gegenüber Wahrheit aus, obgleich die Stufen im Leben des Wiedergebornen nicht näher bezeichnet sind, deren Auseinandersetzung vielleicht eine Annäherung der Methodisten und Herrnhuter möglich gemacht hätte. Daß übrigens Spangenberg den neuen Menschen unbedingt als siegen könnend und den Wiedergeborenen als wirklich siegend im Kampfe gegen den Reitz zur schweren Sünde darstellt, weiset auf die durch Spener eingeleitete Umgestaltung der Denkweise in der lutherischen Kirche hin, an welcher Umgestaltung auch die Herrnhuter Theil genommen hatten.

Die eben berührte Controverse entzweite auch Wesley und Whitefield; der letztere bestritt gleich den Herrnhutern des erstern überspannte Ansichten von der Vollkommenheit des Wiedergebornen, und hatte hierin den besseren Theil erwählt; allein in einem anderen Puncte vertheidigte auch Wesley die Wahrheit gegen Whitefield. Dieser war nämlich ein Anhänger der schroffsten Vorherbestimmungslehre, die jener den greuelvollsten Meinungen beizählte, welche je in einem menschlichen Haupte erzeugt worden seien, und durchaus nicht geduldet werden dürften. In solcher Weise ging nicht nur die gegenseitige Annäherung der Methodisten und Herrnhuter nicht in die gewünschte Vereinigung über, sondern die Eine Secte der Methodisten löste sich in zwei Secten auf, die sich mit Bitterkeit einander gegenüberstellten.

Die schmerzlichsten Gefühle erregen indeß diese Sectenverhältnisse durch die Art der Beweisführung. Nicht ohne einen unüberwindlichen Eckel gewahrt man, daß sich Spangenberg Wesley'n gegenüber auf seine und der übrigen Herrnhuter Erfahrungen beruft, woraus doch nichts Anderes folgt, als daß sie

1) Southey I. B. S. 317 ff. Zinzendorfs Uebertreibungen S. 321.

diese bestimmten Erfahrungen gemacht hatten, keineswegs aber, daß es so sein müsse. Die Wesleyaner brachten indeß auch Männer und Frauen herbei, welche sich auf ihr Erlebtes beriefen und daraus bewiesen, daß der Wiedergeborne keine Regungen einer verkehrten Sinnlichkeit mehr in sich wahrnehme und in jedem Sinne ohne Fehl und Sünde sei![1] Das selbstsüchtigste Erheben seines eigenen Ichs zum Vorbild Aller begegnet uns hier in seiner widerwärtigsten, abschreckendsten Form, wogegen sich der geringste Funke vom Schamgefühl, dächten wir, empören und in helle, erzürnte Flammen auflodern sollte. Endlich trat sogar auch Whitefield mit einem entsetzlichen Hochmuthe, von ihm selbst Demuth genannt, auf, und berief sich auf seine inneren Erfahrungen, um die Prädestinationstheorie zu begründen[2].

Von entschiedener Bedeutung ist die Erscheinung antinomistischer Grundsätze auch unter den Wesleyanischen Methodisten. Wesley unterschied nämlich auch zwischen Rechtfertigung und Heiligung, obgleich er hinwiederum beide in demselben Momente eintreten läßt; allein ungeachtet einer behaupteten innigen Verbindung zwischen beiden ging doch schon aus der blosen Annahme, daß sich die göttliche Begnadigung an ein anderes Moment unseres geistigen Lebens anknüpfe, als an das, wodurch sich der Mensch als gehorsam gegen Gott erweiset, eine Gesetzesverachtung hervor, so daß sich uns auch von hier aus die Lehre, der Mensch werde durch den Glauben allein gerecht, ihrem Wesen

1) Southey I. B. S. 318.

2) Southey I. B. S. 337. „Vergönne mir, schrieb Whitefield an Wesley, daß ich Dich in Demuth ermahne, der Lehre von der Auserwählung nicht länger mit dieser Kühnheit zu widerstreben, da Du selbst bekennst, Du habest das Zeugniß des Geistes nicht in Dir, und also kein gültiger Richter bist. Mir hat Gott schon vor mehreren Jahren dies lebendige Zeugniß gegeben; und ich stimme für die Auserwählung .... Ach! ich habe nie etwas von Calvins Schriften gelesen; meine Lehre habe ich von Christus und seinen Aposteln; Gott selbst hat sie mir verkündet, da es ihm gefiel, mich zuerst auszusenden, und mich zuerst zu erleuchten, so hoffe ich, er gibt mir auch jetzt das Licht.“ Die Trennung beider erfolgte i. J. 1740.

nach als antinomistisch darstellt. Folgendes, das von einer den Methodisten ganz befreundeten Hand kömmt, unterliegt keinem Verdachte der Entstellung. — Fletcher, ein sehr merkwürdiger, thätiger und liebenswerther Schüler Wesley's, sagt in seinen Züchtigungen des Antinomismus: „antinomistische Grundsätze haben, wie ein wildes Feuer, in unseren Gesellschaften um sich gegriffen. Viele, die auf das Erbaulichste von Christus und ihrem Antheil an seiner vollbrachten Erlösung reden, sah man in der größten Unsittlichkeit leben. — Wie wenige Gesellschaften haben wir, wo Betrug, Erpressungen oder irgend ein anderes Uebel nicht ausgebrochen, und der Arche des Evangeliums solche Stöße versetzt haben, daß, wäre der Herr nicht ins Mittel getreten, sie hätte umschlagen müssen. — Ich habe Leute, die für Gläubige gelten, den Trieben der verderbtesten Natur folgen sehen; und während sie gegen den Antinomismus ihre Stimmen hätten erheben sollen, habe ich sie klagen hören über die Gesetzmäßigkeit ihrer verderbten Herzen, welche ihnen, wie sie sagten, noch immer eingeben, daß sie etwas für ihr Heil thun müßten (das heißt wohl: die Stimme ihres Gewissens erhob sich immer gegen ihren unsittlichen Wandel; sie aber hielten dieselbe für eine Versuchung Satans, welcher die Kraft des Glaubens schmälern wolle) — von den meisten unserer gefeierten Canzeln wird mehr für die Sünde gesagt, als gegen sie." — Fletcher führt dann besonders den Methodisten Hill an, welcher behauptete, daß selbst Ehebruch und Mord den Kindern der Gnade nicht schade, sondern vielmehr zu ihrem Guten wirke, — Gott sehe in seinen Gläubigen keine Sünde, — wie viel sie deren auch begehen mögen. „Mögen meine Sünden, sagt er, Gott mißfallen, meine Person ist ihm allezeit wohlgefällig. Sollte ich auch ärger sündigen als Manasses, ich würde dennoch nicht minder ein Kind der Gnade sein, weil Gott mich allezeit in Christus sieht. Deßhalb kann er auch in Mitte von Ehebruch, Mord und Blutschande zu mir sagen: du bist ganz schön, meine Unbefleckte, es ist kein Makel an dir. — Es ist ein sehr verderblicher Irrthum der Schulmänner, die Sünden nach der That zu unterscheiden und nicht nach der Person. — Obgleich ich Die-

jenigen tadle, welche sagen: „Laßt uns sündigen, damit die Gnade überfließe," so werden doch Ehebruch, Blutschande und Mord mich am Ende heiliger auf Erden, und fröhlicher im Himmel machen" (d. h. je mehr ich der verzeihenden Gnade Gottes bedarf, desto stärker wird mein Glaube, desto heiliger bin ich also auch)[1].

John Wesley wurde über diese Erscheinungen äusserst betroffen; er berief daher eine Conferenz (im J. 1770), welche über die bisherigen Grundsätze der Methodisten Berathung pflog, und richtig anerkannte, daß die Ursache von allem Uebel in der Ansicht liege, Christus habe das Sittengesetz abgeschafft, die Gläubigen seien also zu dessen Beobachtung nicht verpflichtet, und die christliche Freiheit enthebe sie der Beobachtung der Gebote Gottes. Merkwürdig ist hiebei folgende Aeusserung Wesley's in derselben Conferenz über das Verdienst der Werke, worauf er nothwendig kommen mußte. „Habt streng Acht, wie ihr lehret! Wir neigen uns zu sehr zum Calvinismus. Es gehört zu unsern Lehrsätzen, daß Niemand zu seiner Rechtfertigung vor Gott Etwas thun könne, allein Dies wird gemißbraucht, oder falsch angewendet. Wer Gnade vor dem Herrn finden will, muß sich vom Bösen abwenden, und lernen, Gutes zu thun; wer Reue empfindet, muß Werke thun, die Früchte der Reue sind. Und wenn er Dies nicht thut, um Gnade zu finden, warum thut er es denn? Saget ihr, Dies sei Erlösung durch Werke, so antworte ich: nicht durch das Verdienst der Werke, aber durch Werke als Bedingung. Worüber haben wir denn diese dreißig Jahre hindurch gestritten? Ich fürchte, über Worte. Was das Verdienst selbst betrifft, vor dem wir uns so übermäßig scheuen, so wird uns nach unseren Werken, unseren Werken gemäß, Belohnung zu Theil werden. Um wie viel ist Dies anders, als unserer Werke wegen, oder wie unsere

---

1) *Fletcher* Cheks to Antinom. Vol. II. p. 22. 200. 215. Works Vol. III. p. 50. Vol. IV. p. 97. Vergl. Johann Milner Ziel und Ende relig. Controvers. Uebersetzt von Moriz Lieber. Frankfurt 1828. S. 71 u. ff.

Werke es verdienen? Vermöget ihr das Haar zu spalten? Ich zweifle, daß ich es kann[1])." Wesley war offenbar der Wahrheit so nahe. So viel von den Eigenthümlichkeiten der Methodisten, insofern sie hieher gehören dürften.

Wir schließen mit der Bemerkung, daß sich die Methodisten um den Unterricht und die religiös-sittliche Belebung roher, tief versunkener Volksmassen, z. B. der Köhler in Kingswood und der Negersklaven in Amerika, sehr große Verdienste erworben haben. Ihre, übrigens nicht blos durch ihr Dogma bedingte, wilde Art zu predigen zeigte sich dem dumpfen Geistesleben ihrer Zuhörer angemessen; da dasselbe nur durch eine die Phantasie mächtig aufschreckende Weise wieder in einige Bewegung gesetzt werden konnte. Merkwürdig ist es, daß einst Wesley einem Pastor, der es für unmöglich hielt, einen Trunkenbold zu bekehren, und sagte, daß ihm wenigstens kein Beispiel einer solchen Bekehrung jemals zur Kenntniß gekommen sei, erwiedern konnte, in seiner Gesellschaft fänden sich viele Bekehrte dieser Art. Für gewisse sittliche und geistige Zustände paßt nur eine gewisse Weise zu predigen; jede andere läßt unberührt. Man muß es daher für ein großes Unglück halten, wenn irgendwo Alles nach Einem Zuschnitte eingerichtet werden will. Es heißt Dies den Geist für viele Prediger und vieles Volk zugleich unzugänglich und unwirksam machen, denn der Geist gefällt sich zuweilen auch in excentrischen Formen.

Viertes Capitel.

Die Lehre Swedenborgs[2]).

§. 77.

Geschichtliche Vorbemerkungen.

Eine der geheimnißvolleren Erscheinungen der Geschichte ist der Bergrath Emmanuel Swedenborg (gest. 1772), der Sohn

1) Southey II. B. S. 350.

2) Diesen Artikel habe ich schon in der Tübinger Quartalschrift 1830, viertem Heft einrücken lassen, nur mit einigen Veränderungen und Zusätzen erscheint er hier.

eines schwedischen Bischofes, ausgezeichnet einerseits durch Geist, Scharfsinn und einen weiten Umfang von Kenntnissen, namentlich in der Mathematik und den Naturwissenschaften, die er in vielen zu seiner Zeit sehr geschätzten Schriften mit großem Erfolge bearbeitete, andererseits durch seine volle Ueberzeugung, mit der Geisterwelt einen Verkehr zu unterhalten, durch den er Aufschlüsse über alle, die Aufmerksamkeit des religiösen Menschen nur irgend in Anspruch nehmenden Gegenstände zu erhalten glaubte. Er wähnte, in den Himmel versetzt, und mündlicher Belehrungen von Gott und seinen Engeln über das Wesen Gottes, das Hervorgehen der Welt aus Gott, über den Inhalt der göttlichen Offenbarungen und die Vollendung der Kirche, über die Beschaffenheit von Himmel und Hölle und vieles Andere gewürdigt zu werden. Joseph Görres hat es in seiner Schrift „Emmanuel Swedenborg, seine Visionen und sein Verhältniß zur Kirche," deßgleichen in seiner Einleitung zu den von Diepenbrock aufs Neue herausgegebenen Schriften des Heinrich Suso sehr überzeugend darzuthun gewußt, daß wegen des in jeder Beziehung unbescholtenen, von seinen Zeitgenossen als rein und untadelhaft anerkannten Charakters des Geistersehers durchaus an keinen absichtlichen Betrug gedacht werden dürfe, und seine ekstatischen Zustände am besten durch den thierischen Magnetismus erklärt würden. Da ich das Wesen des letzteren nicht verstehe, so verzichte ich gern auf ein Urtheil hierüber, zumal auch der Zweck dieser Darstellung keine Erklärung über die psychologischen Verhältnisse Swedenborgs erheischt. Wir haben uns blos mit seinen dogmatischen und kirchlichen Eigenthümlichkeiten zu beschäftigen, und schließen sogar seine theosophischen, kosmogonischen und andere Mittheilungen ähnlicher Art aus, da dieselben nicht eigentlich zu der die neue Kirche constituirenden Glaubenslehre gehören. Diese aber stellen wir nun vorzüglich nach seiner letzten, kurz vor seinem Tode herausgegebenen Schrift: „die wahre christliche Religion, enthaltend die gesammte Theologie der neuen Kirche" dar[1]).

---

1) True Christian Religion; containing the Universal Theologie of the new Church. By Emanuel Swedenborg, servant of the Lord Jesus

Vor Allem nimmt das Verhältniß unsere Aufmerksamkeit in Anspruch, in welches sich Swedenborg zu dem von ihm gestifteten Verein gestellt hat. Er betrachtet sich nämlich nicht nur als einen Wiederhersteller des ursprünglichen Christenthums und als einen Gottesgesandten im weitern Sinne, wie Luther; er hatte von sich die Ueberzeugung, daß er auf die feierlichste Weise von Gott im Himmel beauftragt sei, ein neues und unvergängliches Zeitalter der Kirche einzuleiten. Die zweite Ankunft des Herrn, die im Evangelium verheißen ist, sollte in ihm erfolgen; nicht als hielte er sich für eine Incarnation der Gottheit, vielmehr lehrte er, daß diese nicht mehr in menschlicher Gestalt erscheinen könne, und die verkündete Wiederkunft des Herrn nur als die allgemein-siegreiche Gründung seiner Wahrheit und Liebe unter den Menschen, als seine Erscheinung im Worte, aufgefaßt werden dürfe: diese Vollendung der christlichen Kirche nennt er den neuen Himmel und die neue Erde, das neue himmlische Jerusalem, von welchem die heilige Schrift spreche [1]). Den Anfang dieses neuen Reiches Gottes auf Erden läßt Swedenborg mit dem 19. Juni 1770 beginnen: gerade mit dem ersten Tage nach der Vollendung des nun in alle Welt ausgehenden und die Auserwählten gewinnenden Werkes, aus dem wir unsere Mittheilungen geben; denn sobald die letzten Worte desselben niedergeschrieben waren, sandte Jesus Christus seine zwölf Apostel durch die ganze himmlische Geisterwelt, um derselben die frohe Botschaft zu verkünden, daß von nun an Er, dessen Reich kein Ende nehme, für und für regiere, und dies Alles, auf das erfüllt werde, was Daniel VII, 13. 14. und Offenbarung XI, 15. geschrieben steht. Die genannte Aussendung der Apostel aber war verkündet Matth. XXIV, 31. [2]).

Christ. Translated from the original latin Work, printed at Amsterdam in the Year 1771. In two Volumes. The fifth Edition. Das lateinische Original konnte ich nicht erhalten.

1) L. c. Vol. II. p. 502 u. ff.

2) L. c. p. 547. After this work was finished, the Lord called together his twelve disciples, who followed him in the world; and the next day he sent them throughout the whole spiritual world to preach the Gospel, that the Lord God Jesus Christ reigneth, wos Kingdom

§. 78.

Praktische Richtung Swedenborgs. Sein Urtheil über die Reformatoren, und seine Nachrichten über ihr Schicksal im jenseitigen Leben.

Das dogmatische Lehrgebäude des schwedischen Propheten hat eine vorherrschend praktische Richtung, keineswegs, wie man nach manchen von seinen Speculationen glauben sollte, eine vorherrschend theosophische. Es ging aus Opposition gegen die protestantische Rechtfertigungslehre, und die damit zusammenhängenden Begriffe und anderweitigen Bestimmungen hervor; denn auch Swedenborg hielt diesen ganzen Kreis lutherischer und calvinischer Lehren für sittenverderblich und dem praktischen Christenthume höchst schädlich. Aus dieser Polemik sind alle dogmatischen Tugenden und Fehler des Mannes abzuleiten. Daß Dies wirklich der Fall sei, erhellet nicht nur aus der überaus großen Aufmerksamkeit und dem unermüdeten Fleiße, welchen er den genannten Lehreigenthümlichkeiten der Reformatoren in sehr weitläuftigen Abtheilungen seiner Schriften widmete, sondern auch aus dem besondern Umstande, daß er überall, auch wo man sich dessen am wenigsten versieht, darauf einlenkt, und den nachtheiligen Einfluß derselben auf das sittlich-religiöse Leben auseinandersetzt. Swedenborg pflegt seine besonderen Lehren immer durch Berufung auf den unmittelbaren Unterricht höherer Geister, deßen er gewürdigt worden sei, zu bestätigen; er theilt daher in besonderen Anhängen zu den einzelen Artikeln die Beschreibung von dergleichen Unterhaltungen, oft sehr ausführlich und mit vielen Nebenumständen mit; aber keine von seinen dogmatischen Besonderheiten unterstützt er durch so zahlreiche Erscheinungen, als seinen Gegensatz zur protestantischen Rechtfertigungslehre [1]). Engel berichten dem Gei-

shall endure for ever and ever, according tho the prophecy in Daniel, chap. VII, 13. 14.; and in the Revelation, chap XI, 15.; «and that they are blessed who come to the mariage supper of the Lamb.» Revel. XIX, 9., this was done on the 19 day of June, in the year 1770.

1) Z. B. Vol. I. p. 314. 317. 647. 649. Vol. II. p. 80. 92. 100. 169.

sterseher, daß nicht der Glaube allein, sondern auch die Liebe mit demselben rechtfertige und selig mache. Um Dies zu beweisen, erzählt er den Inhalt eines von ihm mitangehörten Gespräches, welches zwischen einigen Engeln und mehreren jenseits angekommenen Protestanten stattgefunden habe. Auf die verschiedensten Fragen erwiedern die Letzteren immer nur, daß ihnen der Glaube die Stelle von Allem vertreten müsse, und erhalten daher den endlichen Bescheid: sie seien einem Künstler zu vergleichen, der seinem Instrumente nur Einen Ton abzugewinnen wisse; daher bezeigten sie sich auch der Gesellschaft höherer Geister unwürdig. Im Gegensatz hiemit wird folgende Unterhaltung zwischen Engeln und einigen andern Abkömmlingen aus dieser Welt mitgetheilt: „Was heißt glauben? — Anerkennen Was das Wort lehrt. — Was ist Liebe? — Thun Was das Wort lehrt. — Hast du allein geglaubt, Was du im Worte gelesen hast, oder auch nach demselben gehandelt? — Ich habe auch nach ihm gehandelt. — Mein Freund, komm mit uns, und nimm Wohnung in unserer Mitte.“ Auch mit Luther und Melanchthon knüpfte Swedenborg auf seinen jenseitigen Reisen Verbindungen an, und erstattet folgenden Bericht über sie. Luther befand sich (als Swedenborg das Geisterreich betrat), nicht im Himmel, sondern in einer Art von Fegfeuer, an einem dritten Orte, wo erst Besserungsversuche mit ihm vorgenommen wurden. Als Luther, so wird weiter erzählt, im jenseitigen Gebiete angekommen war, fand er sich in einer von Swedenborg selbst mit einem Besuche beehrten Oertlichkeit, die ganz seinen Umgebungen in Wittenberg glich; mit großer Selbstgefälligkeit versammelte Luther alle seine Schüler und Anhänger um sich, wie sie allmählig ankamen, und zwar in der Weise, daß dieselben durch einen ihm, als dem Haupte, desto näheren Sitz ausgezeichnet wurden, mit je größerem Eifer sie seine Lehre begriffen und vertheidigt hatten. Mit der größten Lebhaftigkeit und der entschiedensten Zuversicht trug Luther in diesem Kreise seine Lehre vom alleinseligmachenden Glauben ohne Unterlaß vor, als er plötzlich auf das Betrübendste von der Kunde überrascht ward, dieselbe sei grundfalsch, und müsse von ihm verlassen werden, wenn er in die Seligkeit eingehen wolle.

Lange fügte sich der Mann nicht, als er endlich doch wenigstens zu zweifeln begann, ob er in der Wahrheit sei. Swedenborg erhielt bei seiner Abreise von einem Engel die tröstliche Versicherung, Luther scheine wirklich seine Verirrungen einzusehen, und gewähre alle Hoffnung sich gründlich zu bessern. Swedenborg gibt folgenden Grund hievon an: Vor dem Beginne seiner Reformation sei Luther Mitglied einer Kirche gewesen, welche die Liebe höher stelle als den Glauben; nach diesem Dogma von Kindheit an erzogen, habe er sich so sehr in dasselbe hineingelebt, daß es stets, wenn auch ohne klares Bewußtsein, sein inneres geistiges Leben bestimmt habe, weßwegen er auch selbst noch nach seiner begonnenen Opposition mit der katholischen Kirche so trefflichen Unterricht über die Liebe zu geben im Stande gewesen sei; seine eigene Lehre vom allein rechtfertigenden Glauben habe dagegen so wenig die Ueberzeugung seiner Jugendjahre verdrängt, daß sie fortwährend mehr seinem äusseren, als inneren Menschen angehöre [1]). Anders verhalte es sich mit seinen Schülern, die sich selbst in seiner Lehre befestigt hätten. Als erläuterndes Beispiel erzählt nun Swedenborg die Schicksale, welche Melanchthon nach seinem Tode erwarteten: auch er wurde kein Bewohner des Himmels; vielmehr muß auch er zuvor seine Ansichten von der Rechtfertigung durch den Glauben allein verlassen, ehe er in das ewige Leben eingehen kann. Philipp Melanchthon wurde von Swedenborg gesehen, als eben jener mit der Verfertigung eines Buches eifrigst beschäftigt war; allein er kam nicht vorwärts. Immer schrieb er

---

1) Vol. II. p. 553. I was informed by the examining angels, that this chieftain of the church is in a state of conversation, far bevore many others, who have confirmed themselves in the doctrine of justification by faith alone, and that because in his jouthfull days, bevore he began his work of reformation, he had received an strong tincture of the doctrine which mainteins the preeminence of charity: this was the reason, why both in his wintings and sermons he gave such excellent instruction in regard to charity; and hence it came to pass, that the faith of justification with him was implanted in his external natural man, but not rooted in his internal spiritual man.

die Worte nieder: „der Glaube allein macht selig," und immer verschwanden sie wieder. Der Grund dieser Erscheinung ist, weil sie keine Wahrheit enthalten, und jenseits kein Irrthum bestehen kann. Alle Versuche, diesen Reformator auf bessere Wege zu bringen, sind bisher gescheitert; zwar bemühte er sich einst, den Satz niederzuschreiben, daß der Glaube mit der Liebe rechtfertige, da derselbe jedoch nicht aus seinem innersten Lebensgrunde hervorkam, sondern nur angelernt war, konnte er von keinem Erfolge begleitet sein. Umsonst sehen wir uns nach einer Versicherung um, daß auch Melanchthon dem Ende seines peinlichen Zustandes entgegensehen dürfe. Calvin erleidet ein noch schlimmeres Schicksal, weil er immer, wie Swedenborg sagt, ein sinnlicher Mensch war, und neben der lutherischen Rechtfertigungslehre auch noch den empörenden Irrthum von der absoluten und ewigen Prädestination Einiger zum Leben und Anderer zur Verdammniß vertheidigte. Swedenborg sah ihn deßhalb in eine Grube, angefüllt mit den abscheulichsten Geistern, hinabfallen.

Auch die Katholiken müssen noch in mancher Beziehung ihre Ueberzeugungen ändern, bevor sie den jenseitigen vermittelnden Zustand verlassen und in einen höheren eingehen dürfen. So seltsam indessen Swedenborgs Vorurtheile von der katholischen Kirche sind, so übel er auf die Päpste, Bischöfe und Heilige zu sprechen ist, so theilt er doch die Nachricht mit, daß, wenn die Katholiken nur in Einfalt Werke der Liebe verrichtet haben, und mehr an Gott als an den Papst denken, ihr Uebergang zur reinen Wahrheit und damit zur Seligkeit eben so leicht sei, als man in einen Tempel treten könne, wenn die Thore desselben offen stünden; oder, als man sich in einen Palast begeben möge, wenn die Wachposten den Befehl erhalten haben, freien Zugang zu gestatten, oder endlich, als man aufmerksam das Haupt emporrichte, wenn man einen Gesang von Engeln höre[1]).

---

1) Vol. II. p. 578. The transition from Popery to Christianity is as easy for such persons, as it is to enter into a temple, when the the doors are thrown oppen; or into a palace, by passing trough the sentinels, who keep quard in the outer courts, when te king

So entschieden es nun auch ist, daß Swedenborgs reformatorische Thätigkeit vor Allem gegen die Verirrungen der protestantischen Rechtfertigungslehre gerichtet ist, so unverständig und zerstörend waren doch die Anstrengungen, dieselbe zu untergraben; er untergrub zugleich die Grundfesten des Christenthums. Nach der Verbindung forschend, in welcher die unter seinen vormaligen Confessionsverwandten herrschende Vorstellung vom Glauben mit andern Dogmen stehe, verfiel er in den Wahn, die Trinitätslehre sei die Stütze derselben, die er sofort niederreißen zu müssen glaubte. Zweitens bemerkt er, und in diesem Falle ganz richtig, daß die lutherische und reformirte Lehre von der Erbsünde eine Grundlage der protestantischen Darstellung von der Rechtfertigung sei; er verwarf somit auch den Artikel von dem Sündenfalle des Menschengeschlechtes in Adam, und stellte dafür die Freiheit des Menschen recht hoch, welche die Reformatoren geläugnet hatten; endlich bekämpfte er die Lehre von dem stellvertretenden Tode Christi, um auch noch den letzten Faden abzuschneiden, welcher die Vorstellung vom alleinrechtfertigenden Glauben an ein anderes Dogma knüpfen konnte. Eine nähere Erörterung dieser drei Puncte wird daher unsere nächste Aufgabe sein.

§. 79.

Swedenborgs Trinitätslehre. Warum er die kirchliche anfeindet.

Der Zusammenhang, welchen Swedenborg zwischen der Trinitätslehre und der von ihm so überaus feindlich bekämpften protestantischen Darstellung von der Rechtfertigung entdeckte, besteht in Folgendem. Nachdem man drei Personen in der Gottheit erfunden habe, habe man auch einer jeden ein Geschäft anweisen müssen; demnach sei die erste Person als die von der Menschheit beleidigte, und die zweite als die die erste versöhnende aufgefaßt worden. Durch die Annahme einer so mächtigen Dazwischenkunft habe

---

enjoins admission; or as it is to lift up the countenance and look toward heaven, when angelic voic sare heard therein.

man nun für den Vater die Nöthigung eintreten lassen, ganz unbedingt, d. h. ohne Rücksicht auf sittliche Würdigkeit, durch den Glauben an die Verdienste des Sohnes allein, zu vergeben[1]). Um nun die Möglichkeit der Vorstellung von einer solchen Intercession zu vernichten, wendete sich der neue Reformator gegen die Trinitätslehre selbst und zwar mit jenem entschiedenen Widerwillen, der sich beinahe immer zu bilden pfleget, wenn aus praktischen Gesichtspuncten ein Dogma bestritten wird. Swedenborg erzählt, wie unwahr die Lehre von drei göttlichen Personen sei, erhelle daraus, daß ihm die Engel, mit welchen er Umgang gepflogen habe, erklärt hätten, es sei ihnen unmöglich, jene Vorstellung auch nur mit Worten zu bezeichnen, und wenn sich ihnen Jemand in der Absicht nähere, dieselbe auszusprechen, so werde er gezwungen, sich von ihnen hinwegzuwenden; drücke er aber wirklich jene Vorstellung mit Worten aus, so werde er in einen Block mit menschlicher Gestalt verwandelt werden. Einen Mann, der sich alles Ernstes, und mit vollem Bewußtsein zur kirchlichen Trinitätslehre bekennt, vergleicht er deßhalb mit einer Bildsäule von beweglichen Gliedern, in deren Innerstem Satan stehe, und durch deren künstlichen Mund er spreche. Der Glaube an einen dreieinigen Gott nach altchristlicher Weise steht ihm demnach mit dem Atheismus auf einer Stufe, da es in der That keinen drei=

---

1) Vol. I. p. 255. That this idea concerning redemption and concerning God, pervades the faith, which prevails at this day throughout all christendom, is a aknowledged truth; for that faith requires man to pray to God the father, that he would remit their sins for the sake of the cross an blood of his son, and to God the Son, that he would pray and intercede for them; and to God the holy Ghost, that he would justify and sanctify them etc. Vol. II. p. 319. Since a mental persuasion of three Gods has been the result, it was impossible for any other system of faith to be conceived or formed, but what was applicable to those three persons in their respective stations; as for instance that God the father ought to be approached and implored to impute the reigtheousness of his son, or to be mercifull for the sake of his son's suffering on the cross etc.

persönlichen Gott, oder, wie er wohl auch sagt, keine drei Götter gebe[1]).

Er seinerseits lehrt, in der Gottheit sei nur Eine Person, der Jehovah Gott (wahrscheinlich יְהוָֹה אֱלֹהִים) des alten Testaments: dieselbe habe auch in Christo die Menschheit angenommen, und die zu unserer Umschaffung stets zu entwickelnde Thätigkeit dieses Gottmenschen sei der heil. Geist, den Swedenborg daher auch die göttliche Wahrheit und die die Wiedergeburt, Erneuerung, Belebung, Heiligung und Rechtfertigung des Menschen bewirkende göttliche Kraft nennt. Swedenborg nimmt daher wohl eine Trinität von Vater, Sohn und Geist an, erklärt dieselbe aber in seiner Sprache für drei Objecte eines Subjectes, oder für drei Attribute der Einen göttlichen Person[2]). Mit andern Worten: die Trinität faßt er als drei verschiedene Manifestationen einer und derselben göttlichen Person auf, die sich welterschaffend im Vater, erlösend im Sohne, und heiligend im Geiste offenbare. Uebrigens bezieht er den Ausdruck „Sohn Gottes" auf die Menschheit, die Jehovah angenommen, und vergleicht sodann Vater, Sohn und Geist mit Seele und Leib und der aus dem Vereine beider hervorgehenden Wirksamkeit des Menschen[3]).

Von dem, was man biblische Beweisführung nennt, hat Swedenborg keinen Begriff; es kann nur Zufall genannt werden, wenn er für irgend einen seiner Sätze, auch seiner wahrsten, eine auch nur einigermaßen befriedigende exegetische Begründung

---

1) Vol. I. p. 46. u. a. p. 339. the present faith of the church . . . is a faith in three Gods cf. p. 45. p. 335.

2) L. c. p. 327. Hence then is evident, that there is a divine trinity, consisting of Father, Son, and holy Spirit. But in what sense these trinity is to be understood, wheter as consisting of three Gods, who in essence and consequently in name, are one God, or as three objects of one subject, and thus that what are so namend are only the qualities, or attributes of one God: human reason, if left to itself, can by no means discern.

3) L. c. p. 330.

liefert. Gewöhnlich häuft er nur Stellen auf Stellen, ohne sich um den Sprachgebrauch, den Zusammenhang, Parallelstellen, überhaupt um die strenge Anwendung der hermeneutischen Regeln viel zu kümmern, obgleich er mit denselben nicht eben unbekannt ist. So verhält es sich denn auch mit dem vorliegenden Stücke. Man lese nur allein jene Stellen aus den Propheten Jesaias, Jeremias, Hoseas und den Psalmen, deren er sich bedient, um zu beweisen, daß nicht der von Ewigkeit erzeugte Sohn des Vaters, sondern Was er Jehovah nennt, Mensch und Erlöser geworden sei, um die Ueberzeugung zu gewinnen, daß bei einem solchen Verfahren ein jeder irgendwie aufgegriffene Gedanke einer biblischen Begründung entgegensehen dürfe [1]).

Besonders betrübend ist aber Swedenborgs gänzliche Unbekanntschaft mit der Kirchen- und Dogmengeschichte und die Anmaßung, deßungeachtet dieselbe als Zeugen für seine Ansicht aufzurufen. Er wagt nämlich die Behauptung, daß von den Aposteln an bis auf das Concilium von Nicäa seine Vorstellung von der Trinität herrschender Kirchenglaube gewesen sei, bis sich auf demselben mit einemmale die wahre Ueberlieferung verloren habe! Merkwürdig ist es hiebei, daß er anderwärts die Sabellianer unter die Ketzer der ersten Jahrhunderte zählt; da doch sie gerade Diejenigen sind, bei welchen er noch am genauesten seine Verirrung wiederfinden konnte. Freilich, wäre ihm bekannt gewesen, daß im zweiten und dritten Jahrhundert gerade die wenigen Personen, die sich zu ähnlichen Grundsätzen, wie er, bekannten, mit der Beraubung der kirchlichen Gemeinschaft bedroht wurden, wenn sie ihre, der allgemeinen Kirchenlehre widersprechende Ansicht nicht verlassen würden; hätte er gewußt, daß Praxeas eine Urkunde auszustellen genöthigt war, in welcher er seinen Irrthum widerrief, daß Beryllus auf der Synode von Bostra von den arabischen Bischöfen und dem zu Hilfe gerufenen Origenes zu demselben Schritte vermocht wurde, und Sabellius in der ägyptischen Kirche so große Gährungen veranlaßte, und Gegenstand eines allgemeinen Abscheues wurde, wie hätte er so

---

1) L. c. p. 163.

dreiste den Satz aufstellen mögen, bis zum Concilium von Nicäa sei seine Meinung der Glaube der Kirche gewesen! Wenn in der neueren Zeit von Manchen seit Souverän behauptet worden ist, daß die vornicäische Periode der arianischen Irrlehre zugethan gewesen sei, so konnte doch wenigstens ein oberflächliches Quellenstudium sich zu diesem Resultate berechtigt glauben; aber Swedenborgs Behauptung setzt einen Mangel alles historischen Studiums voraus. Und ein solches Buch, in welchem sich so ganz grobe und handgreifliche Irrthümer befinden, getraut sich als ein Werk von so göttlichem Inhalt anzupreißen, daß bei dessen Vollendung die Apostel eine Sendung durch das ganze Geisterreich antraten, daß auf dessen Herausgabe sogar das Heil der Zukunft ruht, und die neue ewige Kirche mit ihm beginnt!

Was die Dialektik Swedenborgs betrifft, so haben die Grundzüge derselben hie und da eine auffallende Aehnlichkeit mit der der älteren Arianer, besonders aber mit der des Aetius und Eunomius, nur daß diese beiden arianischen Häuptlinge ungleich mehr Scharfsinn und Gewandtheit entwickeln; eben so gewiß ist es auch, daß die mit Swedenborg verwandten Unitarier der frühesten Kirchengeschichte ihren Sätzen eine weit scheinbarere und kunstvollere biblische Begründung zu verschaffen wußten, wie aus der Schrift des Tertullian gegen Praxeas, den Fragmenten des Hippolytus gegen Noetus, und des Pseudo-Athanasius gegen die Anhänger des Sabellius zu ersehen ist. Wer daher mit den Schriften des Athanasius, des Hilarius, des Basilius, des Gregorius von Nazianz, des Gregorius von Nyssa und des Augustin, welche die Kirchenlehre gegen die älteren und jüngeren Arianer, so wie gegen die Sabellianer mit so entschiedener Ueberlegenheit vertheidigten, auch nur einige Bekanntschaft gemacht hat, wird mit Staunen die Bemühungen Swedenborgs betrachten, der mit ungleich geringeren Kräften den Glauben an eine Lehre zu untergraben versuchte, welche aus Veranlassung einer, von Riesen an Verstand ausgegangenen Bekämpfung für die wissenschaftliche Erkenntniß nur noch weit mehr befestigt wurde.

§. 80.

Swedenborg bestreitet den Sündenfall in Adam. Widersprüche in diesem Lehrstücke.

Wir gehen nun von der auffallendsten Besonderheit der swedenborgischen Theologie auf seine Anthropologie über, wobei uns jedoch vorzugsweise nur seine Lehre von der menschlichen Sündhaftigkeit und namentlich von der Erbsünde beschäftigen wird. Er läugnet, wie oben schon gesagt worden ist, die letztere, verfällt aber in die seltsamsten Widersprüche mit sich selbst. Die Erzählung der heiligen Schrift von dem verhängnißvollen Ungehorsam unserer Stammeltern erklärt er für eine Allegorie, und faßt Adam und Eva nicht als wirkliche Personen, sondern nur als Personificationen der ältesten Kirche, wie er sich ausdrückt, auf[1]), und fügt hinzu, Dieß recht wohl verstanden, falle die bisher angenommene und beliebte Meinung, daß die Sünde Adams die Ursache des uns angebornen Uebels sei, ganz und gar zusammen[2]). Swedenborg stellt nun aber nicht in Abrede, daß sich von den Eltern eine Neigung zur Sünde auch auf ihre Kinder vererbe; jedoch bemerkt er zugleich, daß sie allein von den Eltern abzuleiten sei, indem er sagt: „das Erbübel, mein Freund, kömmt allein von den Eltern eines Kindes;" anderwärts sagt er sogar mit großer Uebertreibung: „der Mensch ist von Mutterleib aus nur Sünde"[3]). Wenn nun einerseits ein durch Abstammung sich verbreitendes Uebel angenommen, und andererseits die Allgemeinheit desselben nicht in Abrede gestellt wird, wie kann man blos bei den Eltern eines Kindes stehen bleiben? Es entsteht nothwendig die Frage,

1) Vol. II. p. 110. By Adam and his wife is meant the most ancient church, that existed on our eath etc.

2) L. c. p. 196. This things being unterstood, the opinion hitherto received and cherished, that the sin of Adam is the cause of that evil, which is innate in man from his parents, will fall to the ground.

3) L. c. p. 195. That every man is born with a propensity to evils and consequently that from his mother's womb he is nothing but evil, is a truth known etc. p. 196. But, my friend hereditary evil is derived solely from a man's parents, not indeed that very evil which he actually commits, but his inclination to it.

wie denn auch die Eltern zu dem Uebel gekommen sind, und wenn ohne Zweifel geantwortet werden muß, daß sie von ihren Eltern, und auch diese wieder von ihren Eltern eine solche böse Erbschaft überkommen haben, so werden wir gewiß zuletzt bei dem ersten Menschen, in den heiligen Urkunden Adam genannt, anlangen, und eingestehen müssen, daß die allgemeine Erscheinung eine feste und zugleich allgemeine Ursache habe, und folglich das sündhafte Geschlecht nur eine Entwickelung des sündhaften Adam sei. Wie kann man daher sagen, daß die Kinder von ihren Eltern ein sündhaftes Princip empfangen, ohne auf den ersten Menschen zurückzukommen? Durch die allegorische Erklärung der biblischen Erzählung vom Sündenfall ist gar Nichts gewonnen; denn erstens, dieselbe auch angenommen, einen Ausgangspunct muß doch gewiß die geschlechtliche Entwickelung des Menschen gehabt haben, und da die sündhafte Entwickelung gleichen Schrittes, selbst nach Swedenborg, mit der geschlechtlichen geht, so werden wir auch in dieser Beziehung zu einem Anfang zurückgedrängt, zu einem ersten Sünder, in dessen Fall sodann die übrigen verwickelt wurden. Zweitens, wollten wir auch den Adam mit Swedenborg als einen Collectiv-Namen auffassen, so würde damit doch jedenfalles gesagt, daß von der früheren Menschheit die spätere ein sündhaftes Princip ererbt habe, da er ja eine geschlechtliche Uebergabe nicht läugnet; auf den Adam wird also zurückgegangen werden müssen, wir mögen unter ihm eine Person oder ein Menschenalter verstehen Ob aber die heilige Schrift das Erstere oder das Letztere lehre, wird Demjenigen, der die paulinischen Briefe als kanonische verehrt, aus Röm. V, 12—14. sehr klar, da hier Adam als Derjenige bezeichnet wird, durch dessen Fall auch der Fall aller übrigen bedingt worden sei, und ausdrücklich zugleich als Eine Person aufgefaßt ist (δι' ἑνος ἀνθρώπου). Wie wir demnach Swedenborgs Lehre betrachten, so erscheint sie voll von Unklarheiten und Widersprüchen.

Der Grund dieser Erscheinung liegt, wie gesagt, in seiner unverständigen Opposition gegen die lutherische Lehre, welche die Erbsünde als eine totale Depravation des Menschen auffaßt, in welcher die Freiheit gänzlich zu Grunde gegangen sei. Indem

sich nun Swedenborg bemüht, die Freiheit zu retten, und die Sündenschuld der Einzelen in dem persönlichen Misbrauch des freien Princips zu finden, und auf der anderen Seite doch auch durch ein tieferes Gefühl abgehalten war, den Einzelen nur vereinzelt aufzufassen, und offenbar eine Ahnung von der Wahrheit hatte, daß kein Mensch blos für sich und abgerissen von der Menschheit lebe, sondern auf das Lebendigste in die Schicksale des organischen Ganzen verschlungen sei, verfiel er in dergleichen Halbheiten, die Etwas setzen, und das Gesetzte zugleich wieder vernichten. Er gewahrt, wenn wir so sagen dürfen, einen allgemeinen Sündenfluß, scheuet sich aber, denselben recht scharf ins Auge zu fassen, und verbirgt sich die Quelle desselben. Man sieht nun zugleich nicht mehr ein, wie denn auch die Sünde in die Geschichte kömmt, gleich als söhne sich die Vernunft mit der Lehre von einem von den Eltern auf die Kinder sich vererbenden Uebel aus, wenn dasselbe als bloser Zufall betrachtet, auf keine Ursache zurückgeführt wird. Oder leitet Swedenborg die geschlechtlich sich fortpflanzende böse Neigung von der ursprünglichen Einrichtung des Menschen ab? Dann würde allerdings das unläugbare Factum nicht als bloser Zufall dargestellt; aber hierüber fanden wir in Swedenborgs Schriften keine Aeusserung. Dagegen stellte der nun seit einigen Jahren verstorbene Gustav Knös, Professor der orientalischen Sprachen in Upsala, ein, übrigens nicht knechtischer, Anhänger Swedenborgs, in seinen Selbstgesprächen über Gott, den Menschen und die Welt, das Böse als Etwas mit der Beschränktheit des Menschen nothwendig Zusammenhängendes dar; doch frägt es sich immer, ob sich die übrigen Swedenborgianer eine solche verkehrte Lehre aneignen werden. Ohne diese Aneignung bleibt aber ihre Lehre vom ererbten Bösen das unzusammenhängendste Gerede, das sich denken läßt.

§. 81.

Incarnation der Gottheit. Zwecke derselben. Verhältniß von Freiheit und Gnade.

Wir wenden uns nun zunächst zur Beschreibung der Zwecke der Incarnation der Gottheit nach Swedenborg. Die Verwer-

fung des wesentlich christlichen, biblisch und kirchlich so wohl begründeten Dogma von der Versöhnung durch den Opfertod Christi hängt mit der Verkennung des Ursprungs der menschlichen Sündhaftigkeit innigst zusammen: der biblische Gegensatz vom ersten und zweiten Adam kann in Swedenborgs System keinen Sinn mehr haben. Da er nun aber den biblischen Standpunct verlassen hatte, so fand sich in der Lage der Menschheit keine hinreichende Ursache mehr, die Menschwerdung des Logos zu erklären; er sucht demnach, um sie gehörig zu motiviren, ausserhalb des Menschengeschlechtes Ursachen auf. Es ist ein unabweisliches Bedürfniß des menschlichen Geistes, sich als integrirendes Glied eines großen, über alle Welten sich erstreckenden Geisterreiches zu denken, und sowohl das Gedeihen der göttlichen hier auf Erden gepflanzten Keime, als auch die Störungen und Zerrüttungen, die deren normale Lebensentwicklung unterbrechen, in Verbindung mit jenseitigen Ereignissen zu setzen, und gleichsam als Fortsetzung der Schwingungen derselben zu betrachten. Die Mythen der Hindus und die Religionslehren der Parsen liefern uralte Belege hiezu. Auch das Christenthum deutet auf einen Zusammenhang zwischen dem Falle des Menschengeschlechts und einem Sturze höherer Geister hin, und spricht so klar als möglich von den fortgesetzten Bemühungen derselben, das durch ihre Vermittlung hier auf Erden entstandene Verderben zu unterhalten und zu erweitern. Auf der andern Seite lehrt es eine rege Thätigkeit der treugebliebenen Geister und der hienieden in Gemeinschaft mit Christus verstorbenen und dort verklärten Seelen zur Verbreitung des Reiches Gottes und dessen Befestigung auf Erden. Aber alles Dieß ist in höchst einfachen und großen Zügen in der Schrift und Kirchenlehre vorgetragen. Unter der Hand der phantasiereichen christlichen Gnostiker, zumal der Valentinianer, wurde aber schon die einfache Kirchenlehre in ein eben so großes und zusammengesetztes, als willkührliches Drama umgestaltet, eine Störung des Aeonenreiches durch das leidenschaftliche Begehren der Sophia und eine Erlösung dieser nebst der Erneuerung von jenem gelehrt, jedoch so, daß nur durch die in Christo eingeleitete Wiederbringung aller, in Folge der genannten Perturbationen

in das Zeitleben versetzten pneumatischen Naturen, die völlige Harmonie auch in der Geisterwelt wieder hergestellt werde. Die finstern Mächte werden in den gnostischen Systemen so wie im manichäischen in eine mehr oder minder künstliche und häufig ganz undenkbare Verbindung mit den Vorgängen im Lichtreiche gesetzt, welches vor ihren angestrengten Versuchen, über seine Grenze einzudringen und es zu erobern, gesichert werden muß. Einen ähnlichen Weg betritt nun auch Swedenborg. Er sagt, die Erlösung bestehe in der Unterwerfung der Hölle, in der Wiederherstellung der Ordnung im Himmel, und der Erneuerung der Kirche auf Erden; die göttliche Allmacht habe nun auch diese Zwecke nicht anders erreichen können, als durch die Annahme der Menschheit, gerade wie auch der Mensch nur durch seine Hände wirken könne, weßhalb denn auch die von Gott angenommene Menschheit in der Schrift die Hand Gottes genannt werde. Dies ist der Hauptgrund, den Swedenborg für die Menschwerdung des Sohnes Gottes entwickelt[1]).

Swedenborg gibt folgende nähere Beschreibung der in das selige Geisterreich durch das Vordringen der satanischen Gewalten eingebrochenen Unordnungen, und der Befreiung von dieser Gefahr durch den Erlöser. Die diesseitige Kirche bilde mit den jenseitigen Ordnungen der Geister ein Ganzes, so daß beide mit einem Menschen verglichen werden könnten, dessen sämmtliche Glieder leiden, wenn auch zunächst nur Eines krank sei. Die Genossen der Gemeinde Gottes auf Erden bilden gleichsam die Füße dieses großen Leibes und die Lenden, die Geister im Himmel die Brust und die Schultern u. s. w. Das stete Wachsthum des sittlichen Verderbens hienieden habe demnach den störendsten

---

1) Vol. I. p. 168. Redemption consisted in reducing the hells in to subjection, and bringing the heavens into a orderly arrangement, and renewing the church on earth by this means; and there are no possible method by which the omnipotence of God could effect these purposes, than by assuming the humanity; just as there is no Possibility for a man to work without hands and arms; wherefore the humanity is called in the word, «the arm of Jehovah.» Jos. XI, 10. XIII, 1.

Einfluß auf die ganze Geisterwelt ausgeübt, und dieselbe in eine, einem Manne ähnliche Lage versetzt, der auf einem Throne sitzt, dessen Fußgestell zusammenfalle. Das Reich des Satans habe sich durch die überaus großen Einwanderungen von der Erde aus überdieß so sehr erweitert, daß dessen Untergebene über die Grenzen der Seligen vordrangen, und auch diese in den Abgrund mit sich hinabzuziehen drohten. Der Menschgewordene Gott befreite nun die guten Geister von der Zudringlichkeit der Teufel, indem er dieselben in die Grenzen der Hölle zurückdrängte; denn wie die Raubthiere in ihre Höhlen eilen, wie die Frösche im Wasser untertauchen, wenn sich ihre Feinde nahen, so flohen die Dämonen, als der Herr gegen sie auszog. Man sieht, wie die apostolische Lehre von der Höllenfahrt Christi mißbraucht wurde[1]).

Swedenborg bemerkt nun weiter, durch diese richterliche Handlung, durch diese strenge Ausscheidung der Guten von den Bösen habe sich der Herr als die Gerechtigkeit dargestellt; keineswegs aber dadurch, daß er vollkommenen Gehorsam während seines irdischen Lebens anstatt der Menschen geleistet habe, und in dieser Weise ihre Gerechtigkeit geworden wäre; sein Gehorsam überhaupt, und sein Kreuzestod, die letzte Versuchung des Herrn in seiner Menschheit, insbesondere, hätten nur eben dieser die vollkommene Verklärung verdient, d. h. die vollkommene Vereinigung mit der Gottheit. Es kann somit nach Swedenborg kein dem Menschen zuzurechnendes Verdienst Christi, keine stellvertretende Genugthuung geben. In seiner Opposition gegen die lutherische Orthodoxie, welche ihm alles lebendige Christenthum zu untergraben schien, ging er also so weit, daß er gerade jenes evangelische Dogma, woraus dem Christen eine unversiegbare sittliche Kraft quillt, jenes Dogma, welches die Welt überwunden hat, läugnete. Unter der großen Entstellung, die dasselbe allerdings in den symbolischen Schriften der Lutheraner erlitt, fand er die einfache, tiefe und große Wahrheit nicht heraus, mißkannte besonders die psychologischen Momente desselben, und schritt bis zur

1) Vol. I. p. 237. ff.

Annahme einer, wenigstens theilweise, ganz auf der Anwendung mechanischer Kräfte beruhenden Erlösung fort.

Inzwischen blieb Swedenborg hiebei nicht stehen, und die Art, wie er nebenbei noch die Nothwendigkeit der Incarnation der Gottheit zur Erneuerung des Menschengeschlechts beschreibt, ist immerhin geistreich zu nennen. Seine Ansicht ist nicht neu, und wurde schon von den Kirchenvätern und Scholastikern und zwar klarer, ausführlicher und bestimmter, als von ihm entwickelt; da wir jedoch keinen Grund zur Annahme haben, daß er die Leistungen der früheren Zeit hierin gekannt, so dürfen wir ihm auch das Verdienst der eigenen Erfindung nicht absprechen. Er sagt, ohne die göttliche Herablassung in Christo wäre der Glaube einem in das Blaue des Himmels geworfenen Blicke zu vergleichen, der sich ins Unbestimmte und Grenzenlose verlöre, durch Christus aber habe er seinen eigentlichen Gegenstand und damit Bestimmtheit erhalten. Einige Kirchenväter drücken diesen Gedanken in der Form aus, daß es der Mensch durch eigene Kraft nicht über eine in sich selbst leere, inhaltslose, sich selbst unbekannte Sehnsucht hinausbringe, und daß dieselbe erst durch die Offenbarung erfüllt, und mit einem wahren Inhalte beglückt werde. Swedenborg fügt noch (mit dem Cardinal Nikolaus von Cusa, der diesen Gegenstand sehr geistvoll behandelte) hinzu, daß sich in den Beziehungen des Menschen zu Gott überall Menschliches und Göttliches, Irdisches und Himmlisches durchdringen müssen; durch die Gemeinschaft mit dem erschienenen Gott erhalte der Glaube und die Liebe das höhere ewige Moment, indem er aber in menschlicher Gestalt unter uns gelebt habe, gewännen jene Tugenden ihre Unterlage, und würden erst recht unsere eigene, da uns das Göttliche an sich unzugänglich bleiben würde[1]). Man kann das Eine große Werk der göttlichen Barmherzigkeit von vielen Seiten aus betrachten, und je umfassender die Betrachtung ist, desto tiefer wird unsere Verehrung und Anbetung: aber das so wichtige Moment in demselben, so klar in der heiligen Schrift ausgesprochen, so bestimmt durch alle Jahrhunderte der Kirche hindurch

---

1) n. 552

festgehalten und im Cultus gleichsam plastisch ausgeprägt, das Moment: daß der Tod des Herrn unser Leben ist, darf niemals in den Hintergrund gestellt, geschweige denn geradezu verworfen werden.

Was der nordische Prophet über die Erfordernisse von Seiten des Menschen sagt, um die ihm von Gott zugedachte Erneuerung in sich zu verwirklichen, hat sehr viele Aehnlichkeit mit den Lehren der katholischen Kirche. In Christo ist die göttliche Wahrheit und Liebe erschienen, sagt Swedenborg; der Mensch muß sich ihm daher nahen, und die Wahrheit im Glauben aufnehmen, und nach derselben in Liebe wandeln, der Glaube ohne die Liebe, und die Liebe ohne den Glauben hat keinen Werth. Von der Rechtfertigung gibt er daher beinahe denselben Begriff, den die katholische Kirche von jeher eingeprägt hat, und sie ist ihm wesentlich Eins mit der im Glauben an Christus erzeugten Heiligung und inneren Erneuerung[1]): wobei freilich immerhin der große Unterschied in Betracht kömmt, daß er die Sündenvergebung nicht von den Verdiensten Christi ableitet. Das Verhältniß zwischen Gnade und Freiheit ist ziemlich gut vorgetragen, in der Weise also, daß keineswegs bis zum Pelagianismus, ja kaum bis zum Semipelagianismus ausgeschweift wird, worüber man sich bei Swedenborgs Opposition gegen Luthers Lehre wirklich wundern muß.

Staunen aber wird der Dogmenhistoriker, wenn er auch über diese Puncte den geschichtlichen Bemerkungen Swedenborgs seine Aufmerksamkeit widmet. Um nämlich den Zusammenhang zu rechtfertigen, den er zwischen der Trinitätslehre und dem Satze von der stellvertretenden Genugthuung angenommen hat, behauptete er, daß mit dem Concilium von Nicäa die protestantische Lehre von der Zurechnung der Verdienste Christi eingeführt und

---

1) Vol I. p. 283. By means of divine truth originating in Good, that is by means of faith originating in charity, man is reformed and regenerated, and also renewed, quickened, sanctified, justified; and in proportion to this progress and growth in these graces, is purified from evils, in which purification consists the remission of sins.

beibehalten worden sei [1]). Diese Behauptung enthält einen doppelten Irrthum, erstens weil auch vor dem genannten Concilium eine Zurechnung der Verdienste Christi nachweisbar allgemeiner Kirchenglaube war, und zweitens, weil nach demselben bis zum sechzehnten Jahrhundert die besondere lutherische Vorstellung davon mit Ausnahme ganz leiser und zerstreuter Spuren nicht gefunden wird. Luther selbst hat sich dieser Uebereinstimmung mit der nachnicäischen Kirchenlehre nie gerühmt; vielmehr setzte er seinen Ruhm darein, daß er tiefer als alle Kirchenlehrer den heil. Paulus ergründet habe. Swedenborg hätte nur allein die Commentarien über die Briefe Pauli, die von Chrysostomus und Theodoretus aus der griechischen Kirche, und von dem Ambrosiaster und Hieronymus aus der lateinischen auf uns herabgekommen sind, lesen dürfen, um von seinem ganz auffallenden Wahne zurück zu kommen. Von den Theologen des Mittelalters wird ohnedies das Vorgeben Swedenborgs auf jedem Blatte, das sie schrieben, widerlegt. Wie wäre denn auch der Gegensatz zwischen den Katholiken und Protestanten zu erklären, wenn jene immer die Lehre von diesen in dem fraglichen Lehrstücke vorgetragen hätten? Auch führt Swedenborg kein einziges historisches Zeugniß für sich an, und begnügt sich mit langen und breiten Versicherungen, ohne daran zu denken, daß man in so wichtigen Gegenständen beweisen, nicht blos versichern müsse. Es war Swedenborg unbekannt, daß man eine Zurechnung der Verdienste Christi glauben könne, ohne im Mindesten genöthigt zu sein, die besonderen Vorstellungen der wittenbergischen und genfischen Reformatoren mitaufzunehmen. Anderwärts, wo er von der Trennung der Katholiken und Protestanten, und den daraus hervorgegangenen Eigenthümlichkeiten der letzteren handelt, widerspricht er sogar sich

---

1) Vol. III. p. 317. That the faith, which is imputative of the merit and Rigtheousness of Christ the Redeemer, first took its rise from the decrees in the council of Nice, concerning three divine persons from eternity, which faith, from that time to the present has been received by the whole christian world. p. 312. That imputation and the faith of the present church, which alone is said to justify, are one thing.

selbst, vergißt aber jedes Falles, welchen beträchtlichen Unterschied er, nach dem schon Erzählten, zwischen den Katholiken und Protestanten in Betreff ihrer jenseitigen Empfänglichkeit für die Aufnahme der vollen Wahrheit festgesetzt hatte, und zwar gerade in Beziehung auf die Rechtfertigungslehre.

Auch über seine Lehre von der Freiheit that sich Swedenborg in der Voraussetzung nicht wenig zu Gute, daß sie in der ganzen christlichen Kirche unbekannt sei, und sein englischer Herausgeber macht mit allem Ernste auf dieselbe als auf etwas ganz Neues und Unerhörtes aufmerksam. Freilich wenn man nur die Concordienformel, aus welcher Swedenborg lange Auszüge mittheilt, und die Schriften Calvins berücksichtigen darf, so ist man zur Annahme berechtigt, daß nirgends mehr die Lehre von der Freiheit gekannt sei. So viel indessen auch Swedenborg von der Freiheit spricht, er gibt vor lauter Bildern keinen recht klaren Begriff von ihr, obwohl nicht zu bezweifeln ist, daß ihm derselbe vorschwebte[1]).

§. 82.

Lehre von den Sacramenten.

Swedenborgs Lehre von den Sacramenten hat, von der besonderen Sprache abgesehen, nichts Ausgezeichnetes, obschon er es meint[2]), und dafürhält, daß ohne Kenntniß des geistlichen Sinnes (des allegorisch-mystischen) und besonders der Correspondenzen zwischen Himmel und Erde nichts Gesundes auch in diesem Artikel vorgebracht werden möge. Besonders sind ihm die zwei Sacramente, die Taufe und das Abendmahl, denn mehr erkennt er nicht an, sehr werth, und er bestrebt sich nach Kräften, die Verehrung und den wahren Gebrauch derselben in lebendige Aufnahme zu bringen. Von der Taufe lehrt er, daß sie eine innere Reinigung durch drei Stufen hindurch bewirken solle; erstens führe sie in die christliche Kirche ein; zweitens werde durch ihre Vermittlung der Christ zur Erkenntniß und Anerkenntniß des Hei-

1) Vol. I. p. 108—156.
2) Vol. II. p. 273.

landes und Erlösers gebracht; drittens solle der Mensch in ihr durch den Herrn wiedergeboren werden. Diese drei Zwecke der Taufe seien aber an sich Eins und Dasselbe und verhielten sich zusammen wie Ursache und Wirkung und die Vermittlung beider[1]).

Die Kenntniß der Correspondenzen diene aber vor Allem dazu, die Christen in das Wesen des heiligen Abendmahls einzuweihen. Fleisch und Brod seien das irdische Abzeichen der göttlichen Liebe und Güte (Heiligkeit); Blut und Wein das Sinnbild der Wahrheit und Weisheit Gottes; Essen sei endlich gleich dem Aneignen. Nun aber sei Fleisch und Brod im Abendmahle der Herr selbst von Seiten seiner Liebe und Güte betrachtet; Blut und Wein gleichfalls der Herr selbst in seiner Wahrheit und Weisheit. Hienach seien drei Principien, wie sich Swedenborg ausdrückt, in diesem Sacramente zumal in einander verschlungen: der Herr, seine göttliche Güte und seine göttliche Wahrheit, und folglich ersichtlich, daß im heil. Abendmahle alle Güter des Himmels und der Kirche zumal eingeschlossen seien und mitgetheilt würden, da in diesen drei Principien, dem Allgemeinen, alles Einzele enthalten sei. Gott, und mit ihm Glaube und Liebe seien also die Gaben, deren der Mensch beim Empfange gewürdigt werde. Daß die vergöttlichte Menschheit mit der Gottheit gegenwärtig sei, wird in einem besonderen Paragraphen recht gut gezeigt, und zugleich bemerkt, daß das Abendmahl eine geistige Speise sei, eben weil die vergöttlichte Menschheit dargereicht werde.

Um die Möglichkeit eines solchen Genusses darzuthun, sagt Swedenborg: eine jede gesunde Seele habe das Vermögen, Weisheit vom Herrn zu empfangen, d. h. Wahrheiten, und dieselben bis in Ewigkeit zu vermehren; deßgleichen Liebe, und auch in dieser fortwährend zuzunehmen. Nun aber sei der Herr die Liebe und die Weisheit an sich; folglich vermöge sich auch mit ihm der Mensch zu vereinigen. Man bemerkt von selbst, daß Weisheit und Liebe als etwas Substantielles von Swedenborg gedacht

---

1) L. c. p. 389. In a like manner as a first cause, a middle cause, which is the efficient and a ultimate cause, which is the effect, and the end for the sake of which the former causes were produced.

werden, als die feinsten Ausflüsse aus Gott und Gott selbst: so wie er denn Gott als eine Sonne in der jenseitigen Welt will gesehen haben, von welcher einzig Licht und Wärme ausstrahlt, d. h. Weisheit und Liebe. Wahrscheinlich um pantheistischen Vorstellungen vorzubeugen, fügt der Prophet zu dem Gesagten noch hinzu, die Gottheit selbst könne mit dem Menschen nicht vereinerleiet, sondern nur vereiniget werden, gleichwie sich die Sonne nicht mit dem Auge, die Luft nicht mit dem Ohre verschmelze, sondern sich nur mit diesen Organen verbinde, um das Sehen und Hören möglich zu machen[1]).

Gleichwie nun, fährt Swedenborg fort, die Taufe die Einführung in die Kirche ist, so ist das heil. Abendmahl die Einführung in den Himmel. Denn der im Sacramente gegenwärtige Herr und Heiland habe nothwendig auch den Himmel in seinem Gefolge, und eröffne ihn Denen, die sich würdig dem Mahle nahen. Anders verhalte es sich mit den Unwürdigen. Den Würdigen sei Gott durch das Mahl innerlich und äusserlich gegenwärtig: innerlich durch seine Liebe und Wahrheit, äusserlich durch seine das Dasein der Dinge bedingende Allgegenwart. Bei dem Bösen finde die letztere ganz allgemeine Allgegenwart Gottes ohne die erstere statt. Den blos äusserlichen, also blos natürlichen Menschen, die sich dem Gehorsam gegen Gott entziehen, und nur die göttliche Wahrheit kennen und davon sprechen, aber nicht in ihren Willen aufnehmen, eröffne darum auch der Herr ungeachtet seines Daseins den Himmel nicht. Man könnte sich geneigt fühlen, hieraus zu schließen, daß Swedenborg mit Calvin übereinstimme, wenn er lehrt, daß den Verworfenen der verherrlichte Leib des Herrn nicht mitgetheilt werde. Swedenborg ist jedoch dem helvetischen Reformator ganz entgegengesetzt, denn nach diesem wird

---

1) L. c. p. 445. Still however, as man is a finite being, the Lord, Divinity Itself cannot be conjoined with ihm, but adjoined. Nach S. 70. können die Ausdrücke conjoined und adjoined nicht anders als wie im Text übersetzt werden. Daselbst wird nämlich gesagt, to be conjoined bedeute eine Einheit wie die der Frucht mit dem Baume, to be adjoined aber eine mehr äusserliche Verbindung, wie wenn Früchte an einen Baum angebunden würden.

dem zum ewigen Tode Prädestinirten die Speise des ewigen Lebens nicht gegeben, nach jenem aber von Unwürdigen nur nicht empfangen, d. h. nicht in das innerste Geistesleben aufgenommen, ob sie ihnen schon dargeboten wird[1]). Was Swedenborg ausserdem noch von der Eucharistie lehrt, daß sie die Vereinigung mit Gott bewirke und die Signatur der Söhne Gottes sei u. s. w., ist nur weitere Folgerung aus dem bisher Entwickelten. Uebrigens läßt Swedenborg vorzüglich in seiner Darstellung der Lehre vom heiligen Abendmahle die Beziehung desselben auf den Tod des Herrn und die Sündenvergebung vermissen, obgleich diese Beziehung so klar in der heiligen Schrift ausgesprochen ist. Die Gründe, welche den Mann hiebei bestimmten, sind in seiner oben vorgelegten Betrachtungsweise des Leidens und Sterbens Jesu Christi zu suchen.

§. 83.

Swedenborgs Mittheilungen aus dem jenseitigen Leben.

Mit den Kunden, die Swedenborg aus dem jenseitigen Leben über dasselbe und dessen Verhältnisse mitgebracht und in seinen Schriften niedergelegt hat, wollen wir unsere Leser nicht hinhalten, obgleich gerade die Erörterung dieses Gegenstandes für Manche am anziehendsten sein dürfte. Nur so viel glauben wir hier mittheilen zu müssen, als theils zur Vervollständigung unserer Kenntniß des swedenborgischen Dogma, theils zum Verständnisse manches bisher Gesagten nöthig scheint. Wenn die Seelen die sichtbare Welt verlassen, gelangen sie an eine zwischen Himmel und Hölle schwebende Oertlichkeit, und sich allmählich zu den ihnen Geistesverwandten unwiderstehlich hingezogen fühlend, befördern sie sich nach und nach gleichsam selbst in die Hölle oder in den Himmel. Der Gatte sucht mit Hast seine Gattin, und umgekehrt; überhaupt ein Jeder die Genossen seiner irdischen Freuden und Leiden, bei welchen es ihm allein wohl und heimlich ist. In diesen Darstellungen entwickelt sich unstreitig eine feine Psychologie. Diejenigen übrigens, die weder für den Himmel reif sind, noch

1) L. c. p. 396.

auch an der Hölle Freude finden, werden unterrichtet und ferner gebildet, bis sie sich durch den Gebrauch ihrer Freiheit ganz im Besitz der reinen Wahrheit und Liebe befinden, wonach ihnen der Zugang zum Himmel eröffnet wird. Die Genossen einer besonderen Religion, Confession und Secte erhalten Lehrer von ihrer eigenen Parthei, und ist kein Heide, Jude, Mahomedaner u. s. w. von dieser Bildungsschule ausgeschlossen. Erweisen sie sich aber unzugänglich für den Versuch, sie zu bessern oder zu vollenden, so werden sie von der Hölle verschlungen. Es ist nicht recht einzusehen, wie sich Swedenborg so absprechend gegen die katholische Lehre vom Fegfeuer erklären konnte, wiewohl sich allerdings erhebliche Differenzen zwischen diesem und dem swedenborgischen Mittelorte leicht auffinden lassen.

Die Verhältnisse der jenseitigen Welt gleichen nach den Berichten unseres Augenzeugen durchaus den irdischen. Es gibt daselbst Häuser und Paläste, mit Zimmern und Garnituren, Berge und Thäler, Flüsse und Seen u. s. w. Die Zeit und ein recht derber Raum beherrschen auch die Geisterwelt. Die Völker und Individuen behalten ihre Eigenthümlichkeiten bei, daher sich denn auch jenseits die Holländer noch mit dem Handel beschäftigen. Nur ist Alles einigermaaßen verklärt und geistiger als hier, denn der jetzige rohe Körper wird abgelegt, und sogar die Auferstehung des Fleisches findet nach Swedenborg nicht statt; gleichwohl behält der neue Leib ganz die Form des früheren bei, so daß Viele, die in das Jenseits eintreten, gar nicht darauf aufmerksam werden, daß sie nicht mehr ihren ehemaligen besitzen.

Im Jahr 1757 war das letzte Gericht, und Swedenborg fand sich als staunender Zuschauer dabei ein. Dasselbe wird also wohl von Zeit zu Zeit gehalten. Selbst die Verdammten könnten übrigens noch gerettet werden, wenn sie wollten. Swedenborg sah einen von denselben, der einst Straßenraub und Ehebruch getrieben und sich irgendwie zu den Engeln verirrt hatte; diese wollten auf seine Erkenntniß wirken und er, er verstand wirklich, was sie sagten und wollten. Auf die Aufforderung hingegen, die erkannte Wahrheit auch zu lieben, erkärte er, er wolle nicht, und kehrte in die Hölle zurück. Dieser Erscheinung bedient sich

Swedenborg, um die Freiheit zu beweisen. Auch hier erprobt sich der einsichtsvolle Mann; ja gewiß, es gibt Verruchte, die nicht selig werden wollen, und nur darum nicht können. Diese Erzählung verträgt sich daher recht gut mit den sonstigen Lehren Swedenborgs, daß zwar Gott dem Menschen, so lange er lebe, stets gegenwärtig sei, und auf ihn beständig einwirke, damit er sich bekehren möge; daß aber der in der Bosheit seines Herzens Absterbende unverbesserlich sei, indem alsdann das Innere eines Menschen bereits eine bestimmte und darum unveränderliche Richtung erhalten habe (the interiors of their minds are fixed and determined).

§. 84.

Biblischer Kanon Swedenborgs. Allegorisch-mystische Exegese.

Auch mit den besonderen Ansichten Swedenborgs über die heilige Schrift müssen wir bekannt machen[1]). Es fällt bei dem Lesen seiner Schriften bald sehr schmerzlich auf, daß er keinen dogmatischen Gebrauch von den paulinischen Briefen macht; wenigstens wüßten wir uns nicht zu erinnern, daß wir irgend eine ausführlichere Rücksichtnahme auf dieselben gefunden hätten, selbst in jenen Puncten nicht, wo dieselbe doch unerläßlich ist, wie in der Lehre von der Rechtfertigung und vom Glauben und seinem Verhältnisse zu den Werken. Diese Erscheinung klärte sich uns endlich durch die „Hauptartikel des Glaubens der neuen Kirche" auf, deren Annahme von Denjenigen als Bedingung gefordert wird, welche in die von Swedenborg gestiftete Gesellschaft eintreten wollen. In diesen Hauptartikeln werden auch die heiligen Schriften des alten und neuen Testaments aufgezählt; als Bestandtheile des letzteren finden wir aber nur die vier Evangelien und die Apokalypse aufgezählt[2]). Den Einfluß der Dogmatik Swedenborgs

1) Vol. I. p. 373—460.

2) Göttliche Offenbarungen, bekannt gemacht durch Swedenborg, verdeutscht von Immanuel Tafel. II. B. Tüb. 1824. Im Anhang (Magazin I. B. I. Heft.) S. 36.

borgs auf diesen Kanon wird Niemand verkennen, daher denn auch jene früher vorgetragen werden mußte, als von diesem die Rede sein konnte. Die Verwerfung der Lehre von der Erbsünde, von der stellvertretenden Genugthuung Christi, von der Auferstehung des Fleisches u. s. w. führte ihn dahin, die Briefe Pauli, die Apostelgeschichte, kurz Alles aus dem Verzeichnisse der heiligen Schriften herauszunehmen, was mit seinen Verirrungen nicht einmal durch gezwungene Auslegung in Uebereinstimmung gebracht werden konnte. In der Apostelgeschichte war ohne Zweifel besonders die Erzählung von der wirklichen Sendung des Paraklet, der die Kirche in alle Wahrheit führen und bei der Kirche bleiben sollte, störend für ihn. In der That bemühen sich die Swedenborgianer ihren Meister als Denjenigen darzustellen, der das anfänglich den Gläubigen noch nicht zugänglich und verständlich Gewesene endlich mitgetheilt habe; wenigstens brachte ich in Erfahrung, daß sich Jünger Swedenborgs zur Begründung der göttlichen Sendung ihres Lehrers auf die im Evangelium Johannis niedergelegten Verheißungen eines Parakleten beriefen. Wenn ferner der Apostel sagt: „kein Auge hats gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz ist es gestiegen, was Gott Denen bereitet hat, die ihn lieben;“ so muß er doch gewiß Demjenigen nicht allzu glaubwürdig erscheinen, der die Freuden der Seligen in eigener Person beobachtet, und den Schleier, mit welchem Paulus so gerne die Ewigkeit einhüllen möchte, in seinen Schriften für alle Welt entfernt hat! Wenn Swedenborg den Brief des Jakobus u. A. auch als unkanonisch abwies, so war er aus Consequenz dazu genöthigt.

Ziehen wir nun neben dieser Willkühr noch folgende hermeneutische Grundsätze Swedenborgs in Erwägung, so kann es nicht mehr auffallen, wenn auch das Fremdartigste für christliche Lehre ausgegeben wird. Swedenborg sagt zwar, daß in dem Wortsinne der heiligen Schrift die göttliche Wahrheit in ihrer Fülle, in ihrer Heiligkeit und ganzen Kraft enthalten sei, und widmet der Begründung dieser Wahrheit eine eigene Abhandlung; dagegen nimmt er aber noch einen mystischen Sinn an, von ihm der geistliche genannt, der im Wortsinne verborgen liege, so zwar, daß

die ganze Wahrheit in jedem Worte, oft sogar in jeder Sylbe der heiligen Schrift enthalten sei! Swedenborg setzt diese Lehre mit den Correspondenzen, die nach ihm zwischen Himmel und Erde statt finden, in die genaueste Verbindung, und gibt mehrere Interpretationen apokalyptischer Stellen, durch welche er seine Ansicht anschaulich zu machen sucht. An sich kann hiegegen nicht viel eingewendet werden, vielmehr liegt diesen Vorstellungen eine große Wahrheit zu Grunde, und sie sind bis auf einen gewissen Grad durch die Beziehungen, die zwischen dem alten und neuen Testamente nach den bestimmtesten Angaben des letzteren selbst statt finden, gerechtfertigt. Auch mögen wir dieser Interpretationsweise als einer Uebung des mystischen Scharfsinns, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, ihren Werth nicht absprechen; deßgleichen ist bekannt, daß sie je nach dem Charakter der Zeiten und der Individualität der Menschen einen großen Einfluß auf Erweckung des religiösen Sinnes ausübte, und in manchen Perioden die heil. Schrift gegen die Verachtung fleischlich-hochmüthiger, oder gegen die Vernachläßigung frommer, aber mit der wahren grammatisch-historisch-pneumatischen Erklärung unbekannter Männer schützte. Ist aber durch diese Erklärungsweise, wenn sie nicht von inspirirten Schriftstellern ausgeübt wird, unter allen Umständen den Bildern einer regellosen Phantasie und den Ergüssen lediglich subjectiver Gefühle der freieste Spielraum eröffnet, so muß sie geradezu den gröbsten Irrthümern entgegenführen, wenn dogmatische Sätze auf diesem Wege gefunden und begründet werden wollen. Die Lehrsätze, zu welchen man vielleicht auf einem ganz unhistorischen Wege gelangt war, können durch Selbsttäuschung und eine kleine Gabe von Witz in einer jeden Bibelstelle niedergelegt scheinen. Dies war nun bei Swedenborg wirklich der Fall, weßwegen er auch das Unerwartetste in der heil. Schrift finden konnte. Im höchsten Grade tadelnswerth muß endlich auch hier die anmaßende Unwissenheit erscheinen, mit der über die Geschichte der allegorisch-mystischen Schrifterklärung von ihm geurtheilt wird. Je wichtiger ihm nämlich dieselbe erscheint, einen desto größeren Werth legt er auf die Behauptung, daß sie unter den Juden wegen ihres fleischlichen Sinnes, unter den Christen der

ersten drei Jahrhunderte wegen ihrer allzugroßen Einfalt, und in der Folgezeit der Kirche wegen des allgemeinen Verderbens so viel als unbekannt gewesen, und er nun erst wieder durch besondere Offenbarung darauf aufmerksam gemacht, jedes Falls aber mit dem wahren Schlüssel zu ihrem rechten Gebrauche begabt worden sei. Was ist aber seine Unterscheidung verschiedener Sinne der heil. Schrift anders als der סוד, דְרוּשׁ und פְּשָׁט der Kabbalah? Als jene Sinne, die dem σῶμα, der ψυχή und dem πνεῦμα nach Philo entsprechen [1])? Und die swedenborgischen Correspondenzen zwischen Himmel und Erde, worin sind sie von den Wechselbeziehungen zwischen dem ἄνω und κάτω Ἱερουσαλήμ, dem Ἰσραήλ σαρκικός und πνευματικός, mit denen uns derselbe Philo bekannt macht, so wesentlich verschieden? Und was sollen wir davon sagen, daß in den ersten christlichen Jahrhunderten die allegorisch-mystische Exegese unbekannt gewesen sei? Gleich als hätten Basilides, Valentin und Origenes im sechsten Jahrhundert gelebt! Daß Swedenborg einige Bekanntschaft mit Gregor dem Großen, mit Alcuin, mit Richard vom heil. Victor, und mit der Charakterisirung der drei Sinne, die Thomas von Aquino gab u. A., gemacht habe, wollen wir ihm gar nicht zumuthen, und wir hätten der Widersprüche, in die er mit allbekannten geschichtlichen Thatsachen tritt, gar nicht erwähnt, würde er uns nicht als ein ausserordentlicher Gottesgesandter gerühmt, und stellte er nicht selbst sein Buch als ein unter Gottes specieller Leitung geschriebenes dar.

Ganz kleinlich, ja vollkommen kindisch erweist sich uns endlich Swedenborg, wenn er eine Art von Feuerwerk aus der heil. Schrift macht. In der Geisterwelt, sagt Swedenborg, wo das Wort im Innersten der Tempel in heiligen Kästen aufbewahrt ist, strahlt es, von den Engeln angesehen, gleich einem großen Sterne, zuweilen wie die Sonne, und sein schimmernder Glanz bildet den

---

1) Vol. I. p. 378. The spiritual sense doth not appear in the literal sense, being within it, as the soul is in the body, or as the thought of the understanding is in the eye, or as the affective of love is in the countenance.

prächtigsten Regenbogen! Berührt aber Jemand mit seinen Händen, Kleidern u. s. w. die Schrift, so wird er ganz mit glänzendem Feuer umgeben, und er scheint, wie in einem Sterne stehend, ganz von Licht umflossen. Das, fügt Swedenborg hinzu, habe er oft gesehen und bewundert. Schaut aber eine in Irrthümern verstrickte Person in den heiligen Kasten hinein, dann werden seine Augen von tiefer Finsterniß umwölkt; wagt er aber gar das Wort zu berühren, dann erfolgt eine Explosion, die ihn in eine Ecke des Zimmers wirft (in a corner of a room) [1]. Sollten diese Erzählungen nur allegorische Darstellungen sein, um es sinnlichen Menschen begreiflich zu machen, von welchem höheren Lichtglanz eine Seele erfüllt werde, die mit einem gottgeweihten Sinne aus der heil. Schrift Leben und Nahrung schöpft, und wie hingegen Diejenigen in immer tieferes Dunkel und immer schrecklichere Nacht gehüllt werden, welche die heil. Schrift zur Bestätigung ihres selbstgeschaffenen Wahnes mißbrauchen, so dürfte man Swedenborgs Phantasie noch glücklich preisen; aber so ist es nicht gemeint, wir sollen hier Thatsachen anerkennen. Wir jedoch finden hier eine mit dem todten Wort der heil. Schrift getriebene Abgötterei, die das Aeusserste darstellt, was sich aus dem Buchstabendienste zu entwickeln vermochte, und vielleicht nirgends in der Weltgeschichte eine Aehnlichkeit findet, als in der Streitfrage der Mahomedaner, ob der Koran erschaffen oder unerschaffen sei. Selbst der vernünftige Moslim antwortet indeß, die Ideen des heiligen Buches seien wohl ewig, keineswegs aber die Form, in der sie vorgetragen werden.

§. 85.

Stellung Swedenborgs in der Weltgeschichte.

Endlich halten wir noch zum umfassenderen Verständniß des Swedenborgianismus die nähere Entwickelung der Vorstellung nöthig, welche der Urheber derselben von seiner welthistorischen Bedeutung hatte. Er theilt die Weltgeschichte in vier große Perioden ein, die er eben so viele Kirchen nennt: in die vorsündfluthische, die asiatisch-afrikanische, welche mit Einführung des

1) L. c. p. 396.

Götzendienstes ihr Ziel erreichte, die mosaische und die christliche endlich. In der letzteren unterscheidet er wieder vier Kirchen, die vornicäische, die griechische, die römisch-katholische und die protestantische. Auch die letztere hat schon ihr Ende, gleich den früheren erreicht; die Zeiten beugen sich daher mit der neuen Kirche wiederum zu ihrem Anfange zurück, zum Urchristenthum, dessen Charakter von nun an nicht verlassen wird. So Swedenborg, der seine geschichtliche Bedeutung, wie auch hieraus einleuchtet, nicht gering anschlägt. Ziehen wir nun zuerst die von ihm uns vorgelegte Construction der Weltgeschichte bis auf Christus in Erwägung. Er sagt, die vier großen Weltperioden nehmen sich nach dem Typus der vier Jahres- und vier Tageszeiten einander auf, und dieselbe Gesetzmäßigkeit, die in dieser Zeitenfolge im Kleinen beobachtet werde, finde auch im Großen statt. Auf das Unschickliche, das Christenthum in den Winter und die Nacht hineinfallen zu lassen, wollen wir nicht besonders aufmerksam machen, obwohl das Christenthum ganz ausdrücklich von sich die Anschauung hat, daß es die unvergängliche Mittagshöhe der Zeiten sei; welcher Christ wird es hingegen erträglich finden, daß Christo eine so untergeordnete Stellung angewiesen wird: anstatt ihn als den Mittelpunct der Weltgeschichte darzustellen, beginnt mit ihm nur eine den übrigen Weltaltern coordinirte Periode! Dies wäre wenigstens kein Fehler des Verstandes, wenn Christus von Swedenborg als bloser Mensch aufgefaßt würde; es wird aber der größte, da er ihn als den Mensch gewordenen Gott anschaut. Wenn die Gottheit in die Erscheinung tritt, so wird doch hoffentlich hiedurch eine Epoche herbeigeführt, der Nichts beigeordnet, Alles aber untergeordnet ist. Von dieser Seite aus allein konnte Swedenborg die wesentlichen Mängel seines Systems erkennen. Zunächst ist nämlich der Grund dieser verkehrten Construction der Geschichte darin zu suchen, daß Swedenborg keinen Fall des Menschengeschlechts als solchen anerkennen will, und im Grunde gar nicht weiß, Was er mit dem so constatirten Factum einer radicalen Sündhaftigkeit des Menschen anfangen soll. Hätte Swedenborg den biblischen Gegensatz zwischen dem ersten und zweiten Adam tief erwogen, anstatt sich

mit Allegorien in Betreff des Ersteren zu befassen; hätte er in jenem den Fall des Geschlechts wenigstens mit frommer Einfalt beweint, wenn er unfähig war, den speculativen Begriff dieser Thatsache zu erfassen, so würde ihm die gesammte Zeit von Adam bis auf Christus als die Entwickelungsperiode des sündhaften Princips und der Trennung von Gott erschienen sein, Christus aber als der Wendepunct der Geschichte, mit dem die Entfaltung des heiligen Princips und die Rückkehr zu Gott beginnt. Diese Eine große Periode hätte er dann wieder irgendwie unterabtheilen mögen, nimmermehr aber die Zeit von Adam bis Noa, von Noa bis Moses, oder was er die asiatisch-afrikanische Kirche nennt und von Moses bis Christus der christlichen gleichgestellt. Dieß war nur durch ein gänzliches Verkennen der christlichen Weltanschauung möglich. Röm. V, 14—21. XI, 32. Gal. III, 22. hätten ihn allein des Rechten und Wahren belehren können, — wenn er nicht eben deßhalb die paulinischen Briefe aus dem Verzeichnisse der kanonischen Schriften gestrichen hätte, weil sie seiner ganzen Geschichtsanschauung aufs Schärfste widersprechen.

Von keiner großen Erscheinung in der Weltgeschichte weiß nun auch Swedenborg, nachdem ihm der Hauptgesichtspunkt verrückt war, eine befriedigende Erklärung zu geben; vielmehr steht Alles bei ihm ganz vereinzelt, unverständlich und haltungslos da. Die Naturvergötterung leitet er von dem zufälligen Umstande ab, daß die Correspondenzen zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt vergessen worden seien. Der dem Enoch (wie Swedenborg weiß) mitgetheilte und weiter vererbte Aufschluß, daß alle Gegenstände der niederen Welt ihr Correlat in einer höheren hätten, und die wirkliche Belehrung über diese Wechselbeziehungen in den bestimmten einzelnen Fällen, habe sich im Verlaufe der Zeiten aus dem Gedächtnisse der Völker verloren, die irdischen Dinge seien ohne ihren Zusammenhang mit den höheren, ihnen correspondirenden, aufgefaßt, und die Verehrung, welche diesen gebühre, jenen zugetheilt worden. Es hat diese Ansicht Swedenborgs sehr viele Aehnlichkeit mit der gewöhnlicheren, eben so flachen Vorstellung, daß aus der Verwechselung des Symbols mit dem durch dasselbe versinnlichten Gegenstande der Götzendienst entstanden sei.

Es fragt sich aber wieder, wie jene Beziehungen konnten ausser Acht gelassen werden, und worin auch die Ursache dieser Erscheinung liege? Sodann, warum der Glaube an den einen und wahren Gott hiemit verlassen werden mußte? War doch das Gottesbewußtsein nicht an die Kenntniß solcher Correspondenzen wesentlich geknüpft, zumal erst Enoch von denselben soll unterrichtet worden sein, und die Menschen vor ihm doch auch den wahren Gott gekannt hatten. Würde Swedenborg eine allgemeine Verdunkelung des menschlichen Geistes durch die Sünde, ein von Adam an fortgeerbtes, alle Geschlechter in immer verstärktem Maaße ergreifendes Verderben anerkannt haben, so hätte er die Naturvergötterung nicht so äusserlich zu erklären gesucht; er hätte begriffen, daß der durch die Sünde von Gott losgerissene Geist nothwendig der Natur anheimfiel, und jene Mächte zum Gegenstande seiner Verehrung erwählte, mit denen er sich vorherrschend verwandt und von denen er sich überwiegend angezogen fühlte. Der Verlust der wesentlichen, inneren und allgemeinen Correspondenz zwischen Gott und Mensch konnte erst die Unkenntniß jener äusseren und einzelen Correspondenzen zwischen der niederen und höheren Weltordnung zur Folge haben; die Trennung des Geistes selbst von Gott und dessen Fixirung in sich zog erst die Auffassung der Natur ohne ihre höhere Beziehungen nach sich.

Rufen wir uns nun noch einmal eine der von Swedenborg versuchten Nachweisungen der Nothwendigkeit der Incarnation der Gottheit, um die Menschen zu sich zurückzuführen, ins Gedächtniß, da erst von hieraus dieselbe vollkommen gewürdiget werden kann. Er sagt, an sich sei der Glaube des Menschen einem ins Blaue des Himmels geworfenen Blicke zu vergleichen, durch die Incarnation aber werde derselbe begrenzt und erhalte einen bestimmten Gegenstand. Sollte hiemit auch die Nothwendigkeit einer Incarnation der Gottheit vollständig begriffen sein, so liegt in dieser Beweisführung doch durchaus kein Grund, warum das Wort gerade mit dem Beginne des vierten Weltalters Fleisch geworden ist. Swedenborg konnte diese Theophanie eben so gut unmittelbar nach der Schöpfung des ersten Menschen eintreten lassen; ja er mußte Dies, wenn die Verirrungen der vor-

christlichen Perioden, wenn das ganze Heidenthum nicht durchaus schuldlos sein soll. Warfen denn die ersten Menschen ohne die göttliche Herabkunft ihren Blick weniger ins Blaue, als die späteren? Nach diesem Grunde hätte Swedenborg Christus nur am Anfang der Geschichte erscheinen lassen, also das erste Weltalter mit ihm beginnen sollen, nicht aber das vierte. Hätte er hingegen die streng biblischen Belehrungen über den Zweck der Sendung des Sohnes Gottes im Auge behalten, dann würde er auch die Epoche seiner Ankunft begriffen haben. Die ganze Entwickelung der Geschichte erscheint nach Swedenborg planlos, die Glieder des großen historischen Organismus wie zufällig an einander angehängt und blindlings durch einander geworfen. Auch begreifen wir jetzt vollständig die Ahnung, die Swedenborg hinsichtlich des Unzureichenden der von ihm entwickelten Ursache für die Incarnation der Gottheit in der bestimmten Weltperiode hatte, in welcher sie erfolgte, und warum er sich bemühen mußte, seiner Darstellung durch eine phantastische Wendung über das Verhältniß zwischen Himmel und Hölle nachzuhelfen. Er sah sich zu dieser Wendung genöthigt, um die in der diesseitigen Weltgeschichte nicht begründete Menschwerdung Gottes durch jenseitige Verhältnisse zu motiviren, eine Wendung, durch welche der Verkehrtheit der historischen Construction nicht im Mindesten begegnet wird.

Sind wir nun aber erst an der christlichen Zeit angelangt, welche merkwürdige Auffassung ihrer Geschichte, welches staunenswürdige Schauspiel bietet sich uns hier dar! Auch sie nimmt, wie bereits bemerkt worden ist, einen regelmäßigen viergliederigen Verlauf; und doch, sagt Swedenborg, beginnt mit der Synode von Nicäa schon der große Abfall von der christlichen Wahrheit, der bis auf seine Zeiten fortwährt. Der Begriff eines Abfalls schließt aber die Vorstellung von Verkehrtheit und Unnatur in sich; wie ist es nun möglich, in den vier christlichen Kirchen eine gesetzmäßige Reihenfolge zu finden, deren drei letzte Glieder sich zum ersten verhalten sollen, wie Sommer, Herbst und Winter zum Frühling, oder auch, wie das Jünglings-, Mannes- und Greisenalter zur Kindheit! Wo eine geordnete Entwickelung gesehen wird, ein regelmäßiger Uebergang von einem Zustand in einen

anderen, ist keine Verwerfung des ursprünglichen Lebensprincipes denkbar; wo hingegen dieses verworfen wird, wie denn Swedenborg die gesammte nachnicäische Kirche Dessen angeklagt, keine geordnete Entwickelung. Selbst unser Vollender der Kirche hatte ein Gefühl des Unzusammenhängenden seiner Construction der Geschichte; weßwegen er den Abfall wieder gewissermaßen entschuldigt, und von einer wohlthätigen Mannichfaltigkeit von Gegensätzen spricht, die sich einander aufklärten, und sogar die Bemerkung sich entfallen läßt, daß er unterrichtet worden sei, die genannten Kirchen, die in verschiedener Weise Güte und Wahrheit besäßen, seien gleich den mannichfaltigen kostbaren Juwelen einer Königskrone, wenn sich jene Güte nur auf die Liebe des Herrn, und jene Wahrheiten nur auf den Glauben an ihn bezögen![1]) Wird hiemit eine Art von Nothwendigkeit der bezeichneten Stufenfolge anerkannt, so wird doch gewiß Niemand, der sich den Grundsatz gebildet hat, daß vor Allem kein Schriftsteller sich selbst Widersprechendes vorbringen solle, erwarten, daß Swedenborg die seit dem Concil von Nicäa verflossene christliche Zeit „als die wirkliche Nacht“ bezeichne, als „den Greuel der Verwüstung,“ als jene Kirche, in der sich „gar nichts Geistliches mehr finde“[2]), „die blos dem Namen nach noch eine christliche genannt werden könne[3]),“ oder wie sich der anglikanische Vorredner zu der Quelle, aus der wir unsere Mittheilungen schöpfen, ausdrückt — die „die Offenbarung des Geheimnisses der Bosheit“ sei, „der Mann der Sünde“ und Was ihm sonst noch für Prädicate beifallen. Eine wunderliche Heranbildung des Kindes zum Jünglinge, zum Manne und zum Greise!

1) L. c. p. 515. J have been informed, that those churches, wich are in different goods and thruths, if only their goods have relation to love to the Lord, and their truths to faith on Him, are lik so many precious jewels in Kings crown.

2) L. c. p. 512. That the last time of the Christian Church ic the very night, in wich the former churches have sat, is plain from the Lords prediction etc. Vol. I. p. 253. nothing spiritual is left remaining in it (sc. the whole church).

3) Vol. II. p. 373. the former church being christian in name only, but not in essence and reality.

An eine so verwirrte Zeit- und Kirchenfolge schließt sich Swedenborg als äusserstes Glied vollkommen passend an. Bei einer wahren Entwickelung ist mit dem Anfange schon die Fortsetzung und das Ende der Weise gegeben, daß in leisen Uebergängen das Spätere nicht nur auf das Frühere folgt, sondern auch aus dem Früheren hervorgeht und sich zu diesem verhält, wie die Knospe, die Blüthe und die Frucht zum Samen. Swedenborg geht aber nicht aus der Reihe der geschichtlichen Entfaltungen hervor, sondern fällt plötzlich in sie hinein. Wir haben schon zu bemerken Gelegenheit gehabt, daß nach ihm in einem Momente, mit einem Schlage das Verderben der Kirche beginnt, wie durch eine magische Verdrehung des Gedankenlaufes aller Glieder derselben; in eben so abgebrochener Weite tritt auch Swedenborg auf. Er wirft der Kirche vor ihm vor, sie habe die Grundwahrheiten des Christenthums durch den Mißbrauch der Freiheit verlassen und nicht wieder aufgenommen; und behauptet zu gleicher Zeit, es sei unmöglich zu denselben wieder zu gelangen, ohne den Umgang mit der Geisterwelt, ohne die Kenntniß gewisser Wahrheiten, deren sich vor ihm Niemand erfreut habe, indem Niemand dergleichen Offenbarungen gewürdigt worden sei. Da nun aber diese durch eine ausserordentliche göttliche Gnade bedingt werden, und in der Kirche selbst alle Elemente einer wahrhaften Restauration seit der Synode von Nicäa verloren gegangen waren, wie soll sich die swedenborgische Kirche nach einer geordneten Reihe von Entwickelungen an die früheren Kirchen anschließen? Alle von der katholischen Kirche abgefallenen Parteien vermochten ihre Vorwürfe gegen dieselbe doch noch einigermaßen dadurch zu rechtfertigen, daß sie sich auf die heil. Schrift beriefen, durch welche eine Restauration möglich gewesen sei; wiewohl der Tadel der Reformatoren immerhin deßhalb unbegreiflich genannt werden muß, weil derselbe die Freiheit Derjenigen voraussetzt, gegen welche er gerichtet wird, sie selbst aber dem Menschen alle Freiheit absprachen, und Gott in geistlichen Angelegenheiten als allein thätig betrachteten, von welchem es also lediglich abhing, alle Verirrungen mit einem Zauberschlage zu beseitigen, welcher also auch allein angeklagt werden

muß, wenn es in seinem Haushalte gefehlt hat. Indessen konnten die Vorwürfe wenigstens bei Menschen, die nicht im Zusammenhange denken, wohlgegründet zu sein scheinen; Swedenborg aber rühmt sich, daß ihm auch der wahre geistliche Sinn der Schrift erst im Himmel, also ganz ausserhalb der gewöhnlichen, durch die ursprüngliche Stiftung der Kirche dargebotenen Mittel geoffenbart worden sei, und spricht darum drei christlichen Perioden alle Möglichkeit ab, etwas recht Gesundes und Tüchtiges durch die in der Kirche vorhandenen Mittel zu besitzen; und doch bezeichnet er seine Pflanzung als die Krone der sich in ordentlicher Weise (according to order) aufeinander folgenden Kirchen! War denn der Abfall von Nicäa etwas Ordnungsgemäßes? War die Finsterniß der griechischen, römisch-katholischen, protestantischen Kirche in der von Gott festgesetzten Weise gegründet? Gleichwie ferner Christus nach seiner Theorie zur Zeit Adams, Noas und Moses hätte erscheinen mögen, eben so konnte auch Swedenborg, der ihm zugedachten Bestimmung nach, im vierten, fünften, sechsten Jahrhundert u. s. w. seine Thätigkeit beginnen; und doch soll die Reihenfolge der Kirchen eine bestimmte und planmäßige sein! Nicht die mindeste theologische Beziehung läßt sich in dieser widerspruchsvollen Geschichtsbetrachtung entdecken, und es erscheint das Resultat derselben Gottes durchaus unwürdig.

Hier müssen wir aber die Aufmerksamkeit auf einen besonderen Umstand hinlenken. Warum hatte wohl Christus selbst nicht Kraft genug, die fortgehende Sündhaftigkeit mit seiner Erscheinung zu hemmen, und die von ihm dem Menschengeschlechte hinterbrachte Wahrheit so zu sichern, daß sie nicht mehr verloren werde; warum verlor sein Wort, aus seinem Munde gesprochen, durch seinen Geist bewahrt und erklärt, so kurze Zeit nach seiner Himmelfahrt die weltüberwindende Kraft, und wirkt erst mit Macht und Sieg und immerfort bleibend, wenn es von Swedenborg verkündet wird? Denken sollte man doch, wenn Gott spricht, sei das Wort zum Wenigsten so dauernd, als wenn ein Mensch lallt, auch wenn diesem im Himmel alle Geheimnisse aufgeschlossen würden. Christi Werk dauerte etwa dreihundert Jahre, ein kurzer Frühling, bis sich endlich mit Swedenborg Alles in einen ewigen

Frühling verwandelt! Ist Dies nicht die offenbarste Blasphemie? Swedenborg ist eigentlich zum Mittelpunct der Geschichte und zum wahren Erlöser erhoben: mit ihm, nicht erst mit Christus, kehrt die goldene Zeit zurück.

§. 86.

Schlußbemerkungen.

Die Uebersetzungen von Swedenborgs Schriften finden in und ausserhalb Deutschlands, wie wir hören, einen sehr starken Absatz, und die Zahl seiner Anhänger vermehrt sich täglich. Dies ist uns völlig begreiflich. Das ungeschmückte Evangelium, die Einfalt der Kirchenlehre ist nicht mehr im Stande, die geistig entkräftete Zeit zu erregen; die Wahrheit muß mit schreienden Farben aufgetragen und in ganz gigantischen Schilderungen versinnlicht werden, wenn sie noch reizen und die Gemüther in Bewegung setzen soll. Die unendliche Leerheit und Stumpfheit des religiösen Sinnes ist in die Lage versetzt, falls sie die Geister nicht mit Händen greift und täglich vor sich herum wandeln sieht, an keine höhere Geisterwelt mehr glauben zu können, und die Phantasie bedarf der grellsten Aufschreckung, wenn die Hoffnung, auch jenseits noch fortzuleben, nicht ganz zusammensinken soll. Lange genug hat man sich die ebenso geistlose als beweinenswerthe Mühe gegeben, die Wunder aus der evangelischen Geschichte zu verbannen, den Glauben an die große Erscheinung des Gottes Sohnes mit frechem Hohne zu untergraben, allen lebendigen Verkehr zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe in Abrede zu stellen, und mit den seichtesten Moralien die Völker, wie mit einer Sündfluth zu überschwemmen; wenigstens folgte diese auf dem Fuße nach. Aber die sehnsuchtsvolle Brust des Menschen ist mit solchem Gerede nicht zu befriedigen, und wenn du ihr die wahren Wunder nimmst, so wird sie sich falsche erdichten. Unsere Zeit ist dazu verurtheilt, das trostlose Schauspiel des mattesten, unmächtigsten und freudelosesten geistigen Lebens nach dem überspanntesten und krankhaftesten Ueberreiz desselben aufführen zu sehen, und wenn wir nicht mit lebendigem und geisterfülltem Sinne zur Kirchenlehre zurückkehren, werden wir bald die kläglichste Schwärmerei mit

demselben Uebergewichte um sich greifen sehen, wie wir den flachsten Unglauben auf dem Throne erblickten. Zum gottgefälligen Glauben aber wird Niemand durch diese Erscheinungen geführt werden und die Antwort, die im Evangelium (Luk. XVI, 19. ff.) jener üppige, hartherzige Reiche von Abraham erhielt, als er diesen bat, den Lazarus zu seinen Brüdern zu schicken, auf daß sie sich bekehren möchten, paßt vollständig auch für Swedenborgs Anhänger, wenn sie dafürhalten, daß die Welt eines Geistersehers bedürfe, um zur Wahrheit zurückzukehren [1]), und enthält ein vollgültiges Zeugniß gegen ihren Propheten. Wir haben Mosen und die Propheten, und jetzt auch Christum, die Apostel und die Kirche, und wenn wir diese nicht hören, werden wir auch Dem kein Gehör geben, der aus der anderen Welt Kunde in diese zu bringen vorgibt. Mit diesen Worten allein hat Christus alle Erwartungen abgewiesen, die sich an Swedenborgs Visionen anknüpfen.

Fünftes Capitel.

Die Socinianer.

§. 87.

Verhältniß derselben zu den Reformatoren. Geschichtliches.

In der katholischen Kirchenlehre bewegen sich zwei Elemente, das göttliche und menschliche, das natürliche und übernatürliche, das mystische und verständige, oder wie man sie immer noch bezeichnen mag, gleichförmig und harmonisch in einander, so daß die Rechte beider auf eine dem denkenden Geiste gewiß Hochachtung und Verwunderung abnöthigende Weise ausgeglichen erscheinen, und Derjenige, welcher mit gebildeter Intelligenz noch einen frommen, christlich-kirchlichen Sinn verbindet, sich zur Anerkennung, daß Gottes Schutz über die Kirche auf eine ausgezeichnet Weise gewaltet habe, wird angeregt fühlen. Von den Gegensätzen

---

1) S. den Brief von Thomas Hartley, Rector von Wenwick in Northamptonshire in der Vorrede zu True Christ Religion p. VII.

aber, die in der Kirche so schön vereinigt sich finden, erhält leicht der eine oder der andere in den einzelen Gläubigen ein Uebergewicht, Was jedoch unschädlich bleibt, wenn die Einseitigkeit nicht bis zur völligen Verkennung des von ihr nicht gehörig Gewürdigten fortschreitet, und die Bande der Liebe, welche den Einzelen mit dem Ganzen verknüpfen, heilig gehalten werden; denn durch sie besonders wird der Uebertreibung des einen der genannten Elemente, die das christlich-religiöse Leben bilden, eine wohlthätige Schranke gesetzt. Dergleichen einseitige Richtungen fanden sich denn nun, wie immer, so auch unmittelbar vor der Reformation in der Kirche und die classischen Studien, die wieder in lebendige Aufnahme gekommen waren, hatten dem verständigen Elemente bei Manchen ein trauriges Uebergewicht gegeben, wie Dies selbst bei dem berühmten und durch viele Verdienste ausgezeichneten Erasmus nicht leicht zu verkennen ist. Indeß erfreute sich der Gegensatz dieser Richtung doch einer überwiegenden inneren Kraft, Was selbst die große Ausdehnung der Reformation beweist, in welcher das mystische Element mit Verdrängung des entgegengesetzten hervortrat. Nachdem aber dieses, alles Maaß überschreitend, die Bande der Kirche durchbrochen hatte, wand sich auch das einseitig verständige los, ging seinen eigenen Weg, und bildete nach vielen fehlgeschlagenen Versuchen eines Ludwig Hetzer aus Bischofzell im Thurgau, hingerichtet 1529 in Constanz, eines Johannes Campanus im Jülich'schen gebürtig, bekannt seit 1520 und im Jahr 1580 in einem Gefängniß seines Vaterlandes gestorben, eines Michael Servede, aus Spanien stammend und auf Betrieb Calvins 1553 in Genf verbrannt, eines Valentin Gentilis aus Neapel, in Bern 1566 enthauptet, einen Verein, der von den beiden Socinen, Lälius, gestorben 1562 zu Zürich, und seinem Neffen Faustus, gestorben 1604 zu Luclawicze in Polen, zwei Italienern aus Siena, den Namen erhielt.

Der Socinianismus und der altorthodoxe Protestantismus sind demnach zwei Extreme, von welchen sich jener des menschlichen, dieser des göttlichen Bestandtheils in dem Einen Christenthum bemächtigte, und so in entgegengesetzten Richtungen, deren Einheit nur im Katholicismus ist, auseinander gingen. Ist in dem

protestantischen Lehrgebäude, wie recht und wahr, die Gottheit Christi festgehalten, so ist auch noch dazu die Menschheit des Erlösers durch die Ubiquitätslehre in die Gottheit aufgegangen; bei den Socinianern aber erscheint Christus nur als Mensch. Behauptete Luther, der Zweck der Erscheinung des Gottessohnes sei einzig und allein die Versöhnung der Menschen mit Gott im Blute des Erlösers, alles Uebrige aber, was Jesus lehrte und that, nur zufällig gewesen; so setzten die Socinianer fest, Christus habe kein Opfer für die Sünden der Welt dargebracht, vielmehr den Menschen nur eine neue Lehre überliefern, und ein sittliches Vorbild werden wollen. Wußten Luther und Calvin die Bösartigkeit der Folgen des von dem sündigen Adam aus über sein ganzes Geschlecht sich verbreitenden Uebels gar nicht zu begrenzen, so wissen die Socine lediglich Nichts von einem moralischen Uebel, welches unser Stammvater über seine Kinder gebracht hätte. Wirkt nach Jenen, bei der Versetzung des Menschen aus dem Reiche des Satans in die Gemeinschaft mit Christus nur Gott, und verhält sich der Mensch nur leidend; so ist Diesen zufolge der Mensch allein thätig, und Gott überläßt ihn beinahe ganz sich selbst, nachdem er ihm seine Lehre und Verheißungen für das jenseitige Leben mitgetheilt hat. Sprechen die alten Protestanten nur von Gnade, so vernimmst du aus dem Munde der Socinianer nur Gesetze und Gebote. Ist es Sitte der Wittenberger, stets über die Vernunft zu schmähen, und vermochten sie es Anfangs nicht einmal über sich, nur noch ihren Namen zu dulden, so ist es Grundsatz der genannten Italiener, sie in Allem zu befragen, und Nichts zuzulassen, was dem Grade von Bildung, den sie in ihren Personen erreicht hatte, unzugänglich war, gleich als ständen sie auf dem Gipfel der unerreichbaren menschlichen Geistesentwickelung. Darf der Mensch, wenn du die Reformatoren hörst, nur die Bibel zur Hand nehmen, um auf eine magische Weise ihren Inhalt durch Gottes Geist zu empfangen, so mußt du, im Falle du dich an Lälius und Faustus wendest, alle Sprachen der Welt und alle exegetische und hermeneutische Regeln und Künste verstehen, um das Dunkel der heiligen Schrift für dich zu erhellen.

Gehen nun aber diese beiden Arten von Glaubensverbesserern in den genannten und anderen ähnlichen Puncten so ganz verschiedene Wege, so treffen sie doch auch häufig wieder zusammen. Sie begegnen sich nämlich nicht nur darin, daß sie beide das ursprüngliche Christenthum wieder zurückzubringen versprachen und allein die heilige Schrift als die Quelle und Norm anschauten, aus welcher dasselbe geschöpft und nach welcher Alles geprüft werden müsse: der besondere Ausgangspunct beider war auch ganz derselbe. Sie vereinigten sich nämlich dahin, daß das Christenthum lediglich eine praktische, auf das Leben gerichtete Tendenz habe; diese praktische Tendenz in der engen und einseitigen Bedeutung genommen, in welcher sie dem Speculativen und allen höheren wissenschaftlichen Bestrebungen entgegengesetzt ist. Allerdings zeigten sich auch hierin die sonstigen Verschiedenheiten der Reformatoren und der Socine von entscheidendem Einflusse; indem der Grundcharakter der praktischen Richtung der Ersteren einseitig religiös, der Letzteren dagegen einseitig moralisirend ist.

Auch haben der Protestantismus und der Socinianismus darin Aehnlichkeit, daß, gleichwie jener seine eigene Bewegung hemmte, und seine Grundsätze erst einigen in seiner Mitte entstandenen Secten zur weiteren Ausführung überließ, eben so auch dieser seine eigene Vollendung einer späteren Zeit zur Aufgabe stellte, die supernaturalistischen Bestandtheile nämlich vollends abzustreifen, von denen er sich anfänglich keineswegs ganz entblößt hatte.

Gehen wir nun nach dieser Nachweisung des historischen Zusammenhangs zwischen der protestantischen und socinianischen Richtung zu einigen speciellen geschichtlichen Mittheilungen über. Polen wurde, wie oben angedeutet, der erste Hauptsitz der Socinianer. Hier war beinahe gleichzeitig mit der Reformation Luthers und Calvins auch die Verneinung der Trinitätslehre eingedrungen. So sehr sich aber auch die Gegner der letzteren mit den Freunden der ersten im Widerspruch befanden, so duldeten sie sich gegenseitig, lebten in Frieden und bildeten Eine protestantische Gemeinde, eine Erscheinung, die freilich dadurch ganz begreiflich wird, daß die Widersager der Grundlehren des gesammten Christenthums,

durch ihre kleine Zahl eingeschüchtert, längere Zeit hindurch nicht so recht mit der Sprache herausgingen. Sobald sie sich jedoch hinlänglich vermehrt und sich des Schutzes einiger mächtigen Gönner versichert hatten, vermochten sie es nicht mehr über sich zu schweigen, oder sich nur halb laut zu verhalten. Auf den Synoden von Pinczow und Petricow sagten sich beide Parteien in den Jahren 1563 und 1565 von einander los, und unter dem Namen Unitarier stifteten die sonst allenthalben von Katholiken sowohl als Protestanten Verfolgten eine eigene, von Aussen her, vor der Hand, nicht beunruhigte, nach Innen jedoch durch allerlei Meinungen gespaltene Secte. Unter diesen Umständen wendete sich Faustus Socinus an sie, und es gelang ihm allmählig, die verschiedenen Ansichten besonders über Christus zu vereinigen und die von Unitariern vertheidigte Wiedertaufe zu verdrängen. Von nun an tauschten die Unitarier ihren Namen in Socinianer um.

Vom Jahre 1638 an wurden sie jedoch in ihrer Ruhe auch in Polen gestört. Schon jetzt sahen sie sich, nicht ohne eigene Schuld, ihrer Schule, ihrer Kirche und Buchdruckerei in Rakau, wo ihre vorzüglichste Niederlassung war, beraubt, bis sie endlich vorzüglich auf Betrieb der Jesuiten zur Auswanderung genöthigt wurden. Politische Verbindungen der Unitarier mit den Schweden, die in Polen eindrangen, hatten sehr viel zur Erregung eines allgemeinen Hasses gegen sie beigetragen. Unter der Anführung ihrer Häupter Schlichting, Wissowatius, Przypkovius und Lubienizky suchten sie nun in Siebenbürgen, wo sich durch den italienischen Arzt Blandrata schon im sechzehnten Jahrhundert die unitarischen Grundsätze befestigt hatten, in Schlesien, Preußen, Brandenburg, der Pfalz und in den Niederlanden neue Niederlassungen. Nur in Preußen und in der Mark Brandenburg gelang es ihnen, einige unbedeutende Gemeinden zu gründen; sonst stand ihnen überall der Abscheu gegen ihre Lehrsätze, oder auch ihr Bestreben, dieselben zu verbreiten, wie in Mannheim, wo sie sich schon ganz sicher dünkten, entgegen. In den Niederlanden durften sie wenigstens keine Gemeinden bilden, wenn auch Einzele geduldet wurden. Der größte Theil ging allmählig zu

den christlichen Confessionen über, unter welchen sie zerstreut lebten. Nur in Siebenbürgen erhielt sich die Secte.

Die vorzüglichsten Quellen des Socinianismus sind die zahlreichen Schriften des Faustus Socinus, der die hinterlassenen Papiere seines Oheims benutzte, die Schriften des Johannes Crell, Jonas Schlichting, Johann Ludwig Wollzogen (die Werke aller dieser befinden sich in der Bibliotheca fratrum Polonorum) und mehrerer Anderer.

Unter den socinianischen Katechismen zeichnen sich der größere von Rakau, herausgegeben von Moscorovius und Schmalz im Jahr 1605 und der von Ostorod, einem socinianischen Prediger zu Buscow bei Danzig aus. (Rak. 1604.) Eine eigentliche symbolische Schrift kennen die Socinianer nicht; wiewohl der Katechismus von Rakau dafür gelten kann.

§. 88.

Grundsätze der Socinianer über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung und die Functionen jener bei der Interpretation der heiligen Schrift.

Unsere erste Aufgabe ist, die Ansichten der Socinianer über die Quelle aller religiös-sittlichen Erkenntniß vorzulegen. Sie behaupten, der Mensch gelange durch sich selbst zur Kenntniß und Unterscheidung von gut und bös [1]), wogegen sie der Meinung sind, daß die Idee von Gott und den göttlichen Dingen nur von Aussen, durch Unterricht nämlich, dem Menschen beigebracht werde [2]). In Uebereinstimmung hiemit setzen sie das Gottebenbildliche im Menschen in die Bestimmung des letzteren, die Thiere zu beherrschen: offenbar die niedrigste Ansicht, die von dem Gottverwandten im Menschen nur möglich ist, eine Ansicht, die es ganz unbegreiflich macht, wie der Mensch auch nur, wenn sich ihm Gott von Aussen ankündigt, oder ankündigen läßt, die Lehre von demselben wahrhaft aufzunehmen im Stande sein soll. Stärker und doch zugleich kraft- und gedankenloser hätte die ein-

---

1) *Faust. Socin.* Praelect. theolog. c. 2. B. fr. Pol. Tom. I. fol. 557. Volkel de vera relig. l. IV. c. 4.

2) *Faust. Socin.* de auct. s. script. B. Fr. Pol. Tom. I. p. 273.

seitig moralisirende Richtung der Socinianer nicht leicht hervortreten mögen, als in diesen Bestimmungen, die offenbar den Zweck haben, die ethische Idee als das Ursprünglichste und Tiefste des Menschen auffassen zu lehren; die religiöse Idee dagegen nur als etwas Untergeordnetes, zu dem Geiste erst äusserlich Hinzukommendes, nur durch den endlichen Verstand, wie z. B. die Geographie von Peru, Aufzufassendes und darum gleichsam Accidentelles darzustellen. Während also Luther der Sittlichkeit einen bloß zeitlichen, vergänglichen, irdischen Werth einräumt, ist hier im schroffsten Gegensatz gerade dem Sittlichen die höchste Stelle angewiesen. Auch weiter unten werden wir sehen, daß das Religiöse nur dem Sittlichen dienen solle. Nicht minder erkennen wir darin die Gewalt des Instincts, mit welchem die Socinianer zur Entfaltung des Gegensatzes, welchen sie zum Protestantismus bildeten, hingetrieben wurden, daß dieser in seinen Extremen die göttliche Idee im Menschen (das innere Licht, den inneren Christus der Quäker) als so allmächtig bezeichnete, daß sie ohne alle äussere Bedingung ins Bewußtsein trete, und sich aufschließe, die Socinianer aber dieselbe nur von Aussen beibringen lassen. Das Wahre ist auf keiner Seite: die vernünftige Natur, der religiöse, intelligente und sittliche Keim ist dem Menschen angeboren, er bedarf aber in beiderlei Beziehung der äusseren, von einem gleichfalls geistigen Wesen ausgehenden Anregung, um sich zu entwickeln und seine Geschichte zu vollenden.

Man sollte nun glauben, die Socinianer würden sich in Kraft dieser Grundsätze entschlossen haben, den Inhalt einer Offenbarungsurkunde aufs Wort hinzunehmen und gläubig ohne alles Zögern zu umfassen, da sie ja dem Menschen zu einer etwaigen Kritik desselben gleichsam das Vermögen, das im wahren Sinne Gottebenbildliche absprachen. Allein in dieser Erwartung wird der Beobachter ganz und gar getäuscht. Zwar fehlt es nicht an zahlreichen Stellen in den socinianischen Schriften, welche Unterwerfung unter die heilige Schrift schlechthin verlangen[1]; allein

---

1) *Faust. Socin.* Ep. III. ad Math. Radec. B. fr. Pol. Tom. I. fol.

das Gegentheil davon wird in Ausübung gebracht und der Grundsatz nicht nur angewendet, sondern klar ausgesprochen, daß alles Das nicht als Lehre unserer Offenbarungsurkunden betrachtet werden dürfe, was der Vernunft, d. h. dem Verstande der Socinianer, widerspreche. Daher der denkwürdige Ausspruch einiger Socinianer, man müsse in den Fällen, wo eine biblische Stelle mit der von ihnen sogenannten Vernunft nicht übereinstimme, eher einen Sinn derselben erfinden (erdichten), als den einfachen Wortsinn annehmen[1]. Daher finden wir bei ihnen schon die ersten Grundzüge zu der späteren Accommodationstheorie, die freilich auch mit der Vorstellung, die sie sich von Christus gemacht hatten, zusammenhängt; denn mit dem Begriff eines Menschen ist es wohl zu vereinigen, daß er sich an Irrthümer anbequeme. Doch bildeten sie diesen Punct noch nicht genugsam aus. Auch den Inspirationsbegriff hielten sie nicht in seiner Strenge fest, und gaben zu, daß sich wohl auch Irrthümer, wenn auch nur in unbedeutenderen Dingen, in die heilige Schrift möchten eingeschlichen haben[2]. Nach der Analogie des ganzen socinianischen Systems, zumal nach der Darstellung, die es vom heiligen Geiste gibt, beschränken sie die höhere Leitung, unter

---

386. Equidem contra id sentio. Nihil in iis scriptis . . . legi, quod non verissimum sit . . . Praestat, mi frater, mihi crede, cum in aliquem scripturae locum incidimus, qui nobis falsam sententiam continere videatur, una cum Augustino hac in parte ignorantiam nostram fateri, quam eum, si alioquin indubitatus plane sit, in dubium revocare. Nachdem Faustus bemerkt hat, wenn man die heilige Schrift irgend einer Unwahrheit zeihen wolle, müsse Dieß entweder durch die Vernunft oder sonst durch Gründe geschehen, sagt er: Ratione vix ullo modo fieri id potest, cum christiana religio non humanae rationi ullo pacto innitatur.

1) Bengel in Süskind Magazin, Heft XV. S. 128 u. ff. hat schön nachgewiesen, wie die Socinianer einen normalen negativen Vernunftgebrauch bei der Interpretation der heiligen Schrift annahmen. Die einschlagenden Stellen aus Faustus Socinus und Schmalz Schriften S. a. a. O. S. 132. Auch Marheineke Instit. symbol. ed. alt. S. 172.

2) *Faust. Socin.* de auct. S. Script. Bibl. fr. Pol. 267.

welcher die heiligen Schriften verfaßt wurden, dahin, daß nach Gottes Fügung nur tugendhafte, ehrliche und wohlunterrichtete Männer dieselben verfertigten. Daß die Socinianer die Tradition und die Auctorität der Kirche verwarfen, ist leicht zu erachten.

§. 89.

Lehre der Socinianer von Gott und der Person Christi.

Auch in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften drückt sich der Gegensatz ab, in welchen die Socinianer zu den Protestanten getreten sind. Haben die Reformirten, und diesem zum Vorbild anfänglich auch die Lutheraner, der göttlichen Allwissenheit die menschliche Freiheit zum Opfer gebracht, so beschränkten die Socinianer lieber das Vorherwissen Gottes, um die Selbstbestimmungsfähigkeit des Menschen behaupten zu können. Die Einen vernichten den Menschen, die Andern verstümmeln die Idee von Gott; Jene lassen den Menschen so von Gott bestimmt werden, daß er nicht mehr als selbstständiges Wesen begriffen werden kann, Diese lehren, Gott werde durch den Menschen bestimmt, und unterwerfen den Unveränderlichen den Einflüssen von Aussen.

Von allen bisher beschriebenen Parteien wird die Lehre von der Person des Erlösers, wie sie von der katholischen Kirche überliefert ist, daß er nämlich Gott und Mensch zugleich sei, beibehalten. Die Socinianer hingegen entfernten sich in diesem Lehrstücke von der alten Wahrheit dergestalt, daß die Irrthümer, die sie anstatt derselben aufnahmen, beinahe alle ihre übrigen Abweichungen erst bedingen. Nur den Vater Jesu Christi halten sie für Gott[1]). Zwar sind sie nicht der Meinung, daß die Seligkeit durch die Verläugnung der Trinitätslehre bedingt sei; im Gegentheil, zwischen Wahrheiten unterscheidend, deren Kenntniß schlechthin zum Erwerb des ewigen Lebens nothwendig, und solchen, deren Annahme nur sehr nützlich sei, behaupteten sie, daß die Lehre von der Einheit Gottes in die erste Klasse gehöre, die

---

1) *Catechism. Racov.* qu. 73. Quaenam est haec persona divina? Resp. Est ille Deus unus domini nostri Jesu Christi pater.

Lehre von der Einheit der Personen aber in die zweite [1]); wobei es jedoch sehr auffallend ist, daß die Socinianer den Beweis liefern wollen, die Einheit der Person sei von der Einheit des Wesens, also von der Einheit Gottes unzertrennlich [2]). Denn hiemit sollten sie doch auch bewiesen zu haben glauben, daß die Dreiheit der Personen die Einheit des Wesens aufhebe, und folglich auch die Festhaltung der Einheit der Person zur Seligkeit unumgänglich Noth thue.

Den Sohn Gottes halten sie für einen Menschen, der vom heiligen Geist empfangen, und deßhalb Sohn Gottes genannt wurde. Auch genoß er, wie die Socinianer weiter lehren, die Auszeichnung, vor dem Antritt seines Amtes in den Himmel aufgenommen worden zu sein, in welchem er seine Aufträge an die Menschen erhalten habe. Diesen Lehrsatz stellten sie augenscheinlich nicht nur deßhalb auf, um die Schwierigkeiten, die ihnen einige biblische Stellen darboten, zu beseitigen, Schwierigkeiten, die ihnen bei der Verwerfung der Gottheit Christi sehr lästig fallen mußten [3]), sondern auch aus dem Grunde, weil sie sich nach ihren Ansichten vom Ursprunge der religiösen Ideen nicht wohl anders erklären konnten, wie Christus zu seinen besonderen Glaubenslehren sollte gekommen sein, selbst in der dürftigen Auffassung, die sie sich von denselben gebildet hatten. Wegen seines Gehorsames, fahren sie fort, sei er nach Vollbringung seines Erlösungsgeschäftes zu göttlicher Würde und Ehre erhoben und ihm Alles übergeben worden, so daß sich die Christen vertrauensvoll an ihn als einen Gott und mit göttlicher Gewalt Ausge-

---

1) L. c. qu. 53. Quaenam sunt, quae ad essentiam pertinent, ad salutem prorsus necessaria? Resp. Sunt ea, quod Deus sit, quod sit tantum unus etc. qu. 71. Expone, quae ad eam rem vehementer utilia censeas? Resp. Id quidem est, ut cognoscamus, in essentia Dei unam tantum personam esse. Christ. Relig. instit. Bibl. fr. Pol. Tom. I. fol. 652. Col. II.

2) *Catech. Rac.* qu. 74. Demonstra hoc ipsum. Resp. Hoc sane vel hinc patere potest: quod essentia Dei sit una numero, quapropter plures numero personae in ea esse nullo pacto possunt etc.

3) *Catechism. Rac.* qu. 194. und 195.

rüsteten wenden und ihn anbeten dürfen, ja dazu verpflichtet seien [1]). Faustus Socinus eiferte so sehr für die Anbetung Christi, daß ihn Blandrata nach Siebenbürgen berief, um die dortigen consequenten Unitarier, die mit Recht keinem Geschöpfe den Act der Anbetung darbringen wollten, dazu zu bestimmen, und ihn der Verdacht traf, zur gefänglichen Einziehung des Simon Davidis, der vorzüglich die Consequenz des Systems retten wollte, das Seinige nach Kräften beigetragen zu haben. Auch im Rakauer Katechismus werden Diejenigen des christlichen Namens für unwürdig erklärt, die Christo nicht nach der genannten Weise ihre Huldigung bezeigen wollen [2]). An die Aufnahme sich selbst widersprechender Sätze in ihr System einmal gewöhnt, führten nun aber doch die Christum anbetenden Unitarier noch einen Unterschied in der Anbetung ein, und theilten die höchste Art derselben Gott, und eine niedrigere Christo zu [3]).

---

1) *Socin.* de justif. Bibl. fr. Pol. Tom. I. fol. 601. Col. I. Ipsi Jesu tantam in coelo et in terra, tanquam obedientiae scilicet usque ad mortem crucis insigne praemium, potestatem dedit, ut etc. *Catech. Racov.* qu. 236. Quid praeterea Dominus Jesus huic praecepto addidit? Resp. Id quod etiam dominum Jesum pro Deo agnoscere tenemur, id est, pro eo, qui in nos potestatem habet divinam, et cui nos divinum exhibere honorem obstricti sumus. qu. 237. In quo is honor divinus Christo debitus consistit? Resp. In eo, quod, quemadmodum adoratione divina eum prosequi tenemur, ita in omnibus necessitatibus nostris ejus opem implorare possumus. Adoramus vero eum propter ipsius sublimem et divinam ejus potestatem. Christ. Relig. institut. fol. 656. Ostorod Unterricht cap. XIX. p. 134.

2) *Catech. Racov.* qu. 246. Quid vero sentis de iis hominibus, qui Christum non invocant, nec adorandum censent? Resp. Prorsus non esse Christianos sentio, cum Christum non habeant. Et licet verbis id negare non audeant, reipsa negant tamen.

3) L. c. qu. 245. Ergo is honor et cultus ad eum modum tribuitur, ut nullum sit inter Christum et Deum hoc in genere discrimen? Resp. Immo permagnum est. Nam adoramus et colimus Deum, tanquam caussam primam salutis nostrae; Christum tanquam caussam secundam: aut, ut cum Paulo loquamur, Deum tanquam eum, ex quo omnia, Christum ut eum, per quem omnia. Vergl. die Briefe

In dieser Weise erhielten sie, die so streng die Einheit Gottes festzuhalten entschlossen waren, neben dem Einen wahren und höchsten Gott noch einen zweiten, unwahren und niedern Gott, den sie, durch die klarsten biblischen Stellen genöthigt, anzubeten beschlossen, so jedoch, daß sie gleich wieder den Beschluß zurücknahmen, so wie sie die Lehre von einem Gott durch die Aufstellung eines zweiten entkräfteten. Wären sie schärfere Denker gewesen, so mußten sie zur Einsicht gelangen, daß, wenn das Evangelium den Sohn als ein persönliches Wesen und zugleich als Gott darstellt, wie die Socinianer nicht läugneten[1]), kein anderes Verhältniß zwischen ihm und dem Vater denkbar sei, als jenes, welches die katholische Kirche von Anfang an geglaubt hatte. Welche ganz seltsame Theologie ist es aber, die da lehren kann, daß Gott im Verlaufe der Zeit eine Abänderung in der Weltregierung eintreten lasse, so zwar, daß, wenn er dieselbe von Anfang an bis auf Christus in eigener Person leitete, er nun derselben sich begebe, gleich als wäre er müde geworden, und einen Statthalter aufstelle, dem er nun wahrscheinlich auch Allmacht, wenigstens Allwissenheit und dergleichen Attribute mittheilt, gleich als ließe sich etwas der Art nur so ohne alle Umstände auf Jemanden übertragen, gleichsam an ihn hinhängen!

Es ist merkwürdig, daß sich der Mensch, wenn er sich einmal auch nur eine niedrige Vorstellung von seinem Berufe gebildet hat, selten, sowohl im Denken als im Wollen, über den Höhepunct erhebt, den jene Vorstellung festsetzt. Wer sich einbildet, er sei schlechterdings ausser Stande, gewissen sittlichen Forderungen zu genügen, wird denselben gewiß auch im Leben nicht entsprechen; und Wer in dem Vorurtheile hartnäckig befangen ist, irgend einer Aufgabe des Denkens seien seine Kräfte nicht gewachsen, wird sie auch niemals lösen. Scheint es nicht, daß dergleichen sogenannte Einbildungen, wenigstens zuweilen, die instinctartige

---

an Niemojovius Bibl. frat. Pol. Tom. II. fol. 466 seq., wo man sieht, daß an Christus eine Art von Invocation gerichtet wird, die mit der katholischen Anrufung der Heiligen einige Aehnlichkeit hat.

1) Christ. Relig. institut. l. c. fol. 655. Es wird Joh. I, 1. 20. 21. citirt.

Bestimmung des geistigen Kraftmaaßes Derer seien, die sie haben? So Socinus. Das Ebenbild Gottes, das Höchste im Menschen, ja Das, worin der eigentliche Mensch allein besteht, setzt er in den Beruf, Herr der Thiere zu sein; nach allen bisherigen Mittheilungen aus dem Systeme des Socinus, sehen wir nun auch einen Mann vor uns, der wie ein Schaf-, Ziegen- und Rinderhirt über die göttlichen Dinge urtheilt, aber keinen Theologen. Folgende Behandlung biblischer Stellen durch ihn dürfte dem eben über seine große Beschränktheit gefällten Urtheile nicht zu widersprechen geeignet sein. Um sich des Beweises, der aus Joh. I, 1. „Im Anfange war das Wort," für die Präexistenz Christi so streng gezogen werden kann, zu entledigen, erklärten die Socine den Sinn dieser Stelle dahin: „im Anfange der Predigt des Johannes war Christus schon der Gesandte Gottes." Den Worten Joh. VI, 58. „ehe Abraham war, bin ich," unterschoben sie den Sinn: „ehe Abram Abraham wird, bin ich das Licht der Welt!" Da nämlich die Namensveränderung des genannten Patriarchen an die Verheißung geknüpft war, daß er der Vater vieler Völker werden sollte, derselbe aber vor Christus nur der Vater Eines Volkes gewesen, und erst durch diesen viele Nationen in das Sohnsverhältniß zu ihm getreten seien, so wolle der Heiland sagen: ehe Abram in der That den Namen Abraham verdient, werde ich das Licht der Welt sein, da ich von Gott zum Vermittler der Verwandlung des einen Namens in den andern bestimmt bin! Daß Christus von Johannes als der Weltschöpfer bezeichnet sei, läugneten sie, weil die Stelle: „durch ihn ist Alles gemacht worden" u. s. w. auf die durch ihn veranlaßte neue Schöpfung zu beziehen sei[1]). Doch es ist hier unsere Aufgabe nicht,

1) *Catech. Rac.* qu. 107. qu. 128. Oeder, ein protestantischer Decan, dessen Ausgabe des genannten Catechismus vom Jahr 1739 ich mich bediene, sagt S. 146. zu qu. 107: „Perversio clarissimi loci Joh. VI, 58. ita foeda et simul manifesta est, ut fieri non potuisse credam, ut homines sanae alioqui mentis, in eas cogitationes inciderent, nisi qui ob abjectum amorem veritatis in reprobum sensum traditi sunt," und mit Recht. Cfr. Christ. Relig. institut. Bibl. fr. Pol. Tom I. fol. 656 seq.

die exegetische Begründung der socinianischen Sätze vorzulegen; wir kehren also zur Darstellung ihrer Lehreigenthümlichkeiten zurück.

Den heiligen Geist stellen die Socinianer als eine Kraft und Wirkung Gottes dar, deren nähere Beschreibung uns weiter unten beschäftigen wird [1]).

Schon oft wurde die Frage gestellt, mit welcher alten Häresie die socinianische Vorstellung von Christus übereinstimme. Viele Aehnlichkeiten mit allen Secten lassen sich nun wohl sehr leicht auffinden, allein ein durchgängiges Zusammentreffen der Meinungen vermochten die Socinianer mit keiner von denselben herzustellen. Mit den Arianern treffen sie allerdings in der Verehrung und Anbetung eines gewordenen Gottes, eines Geschöpfes, zusammen; allein die Häretiker des vierten Jahrhunderts lehrten, daß der Sohn Gottes eine vorweltliche Existenz habe, und durch ihn das Universum geschaffen und von Anbeginn an auch verwaltet worden sei, was ihre Freunde im sechzehnten Jahrhundert in Abrede stellten, indem diese das Dasein des Heilandes erst mit seiner Geburt aus Maria nach jeder Beziehung hin beginnen lassen, und darum eine Weltschöpfung durch ihn nicht lehren konnten, und begreiflich auch seine Weltverwaltung erst mit seiner Himmelfahrt und auch jetzt nur in einem beschränkteren Sinne eintreten lassen.

Mit den Artemoniten stellten sich die Socianer selbst gerne zusammen, und mit den Schülern des Paulus von Samosata verglichen Andere die Unitarier schon um die Zeit ihres ersten Auftrittes, z. B. der Verfasser der Augsburgischen Confession. Die Verwandtschaft ist allerdings nicht zu verkennen, indem alle diese Familien von Häretikern Christum für einen Menschen hielten, der vom göttlichen Geiste empfangen worden, und mit göttlichen

1) *Catech. Racov.* qu. 271. Spiritum sanctum non esse in Deitate personam et hinc discere potes etc. Christ. Relig. institut. II. fol. 652. Col. II. Quid, quaero, de Spiritu sancto nunc mihi dicis? Resp. Nempe, illum non esse personam aliquam, a Deo, cujus est spiritus, distinctam; sed tantummodo ipsius Dei vim et efficaciam quandam etc. Welche abgeschmackte Antwort, in mehr als einer Beziehung; überhaupt ist die ganze katechetische Darstellung sehr übel ausgefallen.

Aufträgen an die Menschen abgesandt wurde. Läugneten aber die Socinianer, daß Christus vor seiner Geburt aus Maria schon existirt habe und secundärer Herr des Weltalls gewesen sei, — wodurch sie ihre Stelle hinter den Arianern einnehmen, — so verwarfen die Artemoniten mit den Samosatenern auch noch die Lehre, daß Christus nach seiner Himmelfahrt zur göttlichen Würde und Weltregierung erhoben worden sei, und treten somit ebenso weit hinter die Socinianer zurück, als diese hinter die Arianer. Einige Schüler des Artemon, so wie die Theodotianer waren es ja, die den Eingang zum Evangelium Johannis als einen späteren Zusatz verwarfen und darum Aloger genannt wurden, so wie denn Artemon selbst behauptete, vor dem Papste Zephyrinus sei Christus nicht für Gott gehalten worden. Paul von Samosata aber unterdrückte die Hymnen, in welchen Christus als Gott besungen wurde, und bemühte sich daher, die Anbetung Christi zu verhindern. Sonach stehen die Socinianer zwischen den Arianern und den Artemoniten u. s. w. in der Mitte, haben mit den Verirrungen aller dieser Leute Etwas gemein, ohne jedoch ganz mit ihnen zusammenzufallen.

Auch mit den Photinianern pflegten sie in eine Classe gereiht zu werden; da jedoch die Ersteren in Christo eine Vereinigung des unpersönlich gedachten Logos mit dem Menschen Jesus annahmen, so weichen sie schon deßhalb von den Socinianern ab; außerdem predigten sie aber auch noch, daß das Reich des Erlösers ein Ende nehmen werde, daß sich die Vereinigung des Logos mit dem Menschen Jesus wieder auflöse und dadurch die Herrschaft Christi aufhöre, wovon die Socinianer nicht minder das Gegentheil einschärften.

§. 90.

Vom Fall und der Wiederherstellung des Menschen.

Mit Recht behaupten sie, daß Adam durch die Schöpfung mit einer Freiheit ausgerüstet worden sei, die er selbst durch den Fall weder für sich, noch für Andere verloren habe, da sie wesentlich zur Natur des Menschen gehöre. Adam sei übrigens, sagen sie, an sich sterblich erschaffen worden, jedoch so, daß er nicht sterben

mußte, wenn er im Gehorsam gegen Gott ausgeharrt hätte; die Unsterblichkeit wäre ihm als Gnadengeschenk verliehen worden. Erbsünde gebe es keine, und die Folgen von Adams Falle verbreiteten sich nicht über seine Person hinaus, mit Ausnahme einer gewissen Schuld, vermöge welcher sich der Tod über alle seine Nachkommen erstrecke: eine Zugabe, welche den Socinianern die Erscheinungen des gewöhnlichen Lebens abnöthigten, die freilich nicht zu läugnen waren; aber in ihrem Systeme steht sie so vereinzelt da, daß sie keinen Halt findet [1]).

Wie das Uebel der Menschheit, so auch die von Christus gegen dasselbe dargebotenen Mittel. Diese setzen die Socinianer nämlich nur in die Gabe einer reineren und vollkommneren Gesetzgebung, so wie in die Eröffnung von Aussichten eines künftigen, durch die Auferstehung Christi noch bestätigten Lebens, welches, ihnen zufolge im alten Bunde nicht verheißen, nun den reuigen Sündern und Beobachtern der sittlichen Vorschriften versprochen sei [2]). Die Socinianer sahen sich genöthigt, den Umfang der Kenntnisse und Hoffnungen der alten Welt im sittlichen und religiösen Gebiete so sehr, als nur immer thunlich, zu beschränken, weil sonst kaum Etwas zurückgeblieben wäre, wofür wir als Christen zum Dank gegen Gott und Christus verpflichtet würden. Wie wäre sonst wohl auch Christus von den Propheten zu unterscheiden? Daher führen sie sogar das Vater unser unter den besonderen Mittheilungen auf, deren die Menschen von Gott durch Christus gewürdigt wurden; und wäre ihnen bekannt gewesen, daß der Heiland die genannte Gebetsformel schon vorgefunden und nur recht empfohlen habe, so würde ihre Beschreibung der eigenthümlichen Leistungen des Gottesgesandten vollends einen ganz unscheinbaren Raum ausfüllen [3]). Als die ansehnlichste mittelbare Thätigkeit Christi

---

1) *Catech. Racov.* qu. 422 seq. qu. 42. 45.

2) *Catech. Racov.* qu. 197. Quid vero hoc novum foedus comprehendit? Resp. Duplex rerum genus, quorum unum Deum, alterum nos respicit. qu. 198. Sunt perfecta mandata et perfecta Dei promissa etc. *Socin.* de justif. Bibl. fr. Pol. Tom. I. fol. 601. Col. I. Resp. ad object. Cuteni. Bibl. fr. Pol. Tom. II. fol. 454. n. 9.

3) L. c. qu. 217. Quod vero ad haec addidit Dominus Jesus? (Zu

nach dem socinianischen System muß, genau betrachtet, offenbar die Aufhebung der mosaischen Ritualien und Judicialien angesehen werden, worauf sie die Gründung einer geistigen Gottesverehrung zurückführen; ein Verdienst Christi, welches nach dem, was die Propheten des alten Bundes schon hierüber gelehrt hatten, wenigstens rücksichtlich der Neuheit der derselben zum Grunde liegenden Idee, sehr gering anzuschlagen ist.

Also keine stellvertretende Genugthuung, keine Zurechnung der Verdienste Christi, welche als schädlich für das sittliche Leben verworfen wird, — nur wissen sie noch von einer dürftigen Mittheilung einer die menschliche Thätigkeit unterstützenden und mit ihr wirkenden göttlichen Kraft, von welcher wir uns jedoch schon zum Voraus bescheidene Vorstellungen machen müssen [1]). Der heilige Geist, dessen Persönlichkeit sie, wie oben gesagt, läugnen, ist ihnen nämlich, auch in seinen Wirkungen, bei weitem nicht alles Das, als was er der heiligen Schrift und dem steten Glauben der Kirche zufolge begriffen werden muß. Seine Gaben theilen sie in zwei Classen ein: in zeitliche und ausserordentliche, worunter sie besonders die apostolische Wundergabe befassen [2]); und in bleibende, welche sie das Evangelium und die sichere Hoffnung des ewigen Lebens nennen [3]). Jene bezeichnen sie auch als die äußere, diese als die innere Gabe des heiligen Geistes. Auf daß aber ja Niemand den heiligen Geist zur Bildung des christlichen Glaubens und somit zum Anfang alles wahrhaft Guten im Menschen für nöthig erachten möge, widmet der Katechismus von Rakau der Verneinung dieser etwaigen Ansicht eine eigene Frage und Antwort [4]). Ja ob die innere Thätigkeit des göttlichen Geistes zur Erzeugung einer festen Hoffnung des ewigen Lebens nöthig sei, ist ihm zweifelhaft, da

---

dem alttestamentlichen Gebote nämlich, Gott allein anzubeten.) Resp. Primum hoc, quod nobis certam orandi rationem praescripsit etc.

1) *Socin.* de justific. l. c. fol. 601 seq. Relig. Christ. institut. l. c. fol. 665 seq. *Catech. Racov.* qu. 374 seq.

2) *Catech. Racov.* qu. 361 seq.

3) L. c. qu. 365 seq. 430.

4) L. c. qu. 370.

er sich des Ausdrucks bedient, es *scheine* die äußerlich durch die Predigt des Evangeliums dargebotene Verheißung einer innern Besiegelung in unsern Herzen zu bedürfen. Anlangend die Erfüllung des Sittengesetzes, so wird die genannte innere Gabe des heiligen Geistes nur auf die Fälle ganz besonders schwerer Versuchungen beschränkt [1]). Zur Erläuterung dieser Lehre des Katechismus verdient Folgendes aus einer Reihe von Antworten, welche Faustus Socinus auf die ihm von einem gewissen Cutenus gemachten Einwürfe gab, angeführt zu werden. Ein jeder Mensch könne, sagt jener Reformator, falls er nicht durch seine Umgebungen verdorben werde, an sich ohne Sünde leben, wenn ihm als Preis seiner Tugenden die anziehendste und reizendste Belohnung versprochen würde. Diese sei ihm aber im Evangelium verheißen, also könne er auch sein Leben vollkommen nach den Vorschriften Jesu einrichten. Hieran wird der weitere sprechende Satz geknüpft: „der Mensch kann in diesem Leben, zwar nicht durch seine natürlichen Kräfte, wohl aber durch die ihm von Gott in der Hoffnung des ewigen Lebens dargereichten Kräfte, den Willen Gottes erfüllen [2]).“ Hieraus ersehen wir, daß der socinianische Gegensatz von natürlichen und übernatürlichen Kräften theilweise eine ganz andere Bedeutung hat, als in der Kirche von jeher, und noch bei den Katholiken und Protestanten. Ihren Grund hat übrigens diese Erscheinung darin, daß nach Socinus der Mensch keine angebornen religiösen Keime hat, also auch den Gedankenkeim von der Unsterblichkeit seines eigenen Geistes nicht, die Lehre von derselben ist ihm in *jeder* Beziehung eine äußerlich beigebrachte, eine übernatürlich geoffenbarte, weßwegen er denn auch den Glauben an sie eine übernatürliche Kraft nennt. Weiter unten kömmt Socinus auf denselben Gegenstand zurück und sagt sich gleichsam verbessernd: auch von einem schweren Falle könne sich der Christ von selbst wieder durch Vergegenwärtigung des ewigen Lebens erholen; indessen sei doch nichts löblicher und

1) L. c. qu. 368

2) N. 6 Homo in hac vita non quidem viribus naturalibus, sed viribus sibi a Deo per spem vitae aeternae sibi ab eo tantum subministratis, potest ejusdem voluntatem perficere.

sicherer [1]), als sich zu Gott zu wenden, da man sich nicht fest auf seine eigenen Kräfte verlassen dürfe. Aus einem lasterhaften Leben vermöge sich aber der Mensch ohne besondere göttliche Huld und Gnade nicht wieder zu erheben. Es fragt sich indessen, ob wir mit dieser Gnade schlechthin den kirchlichen Begriff verbinden müssen, oder ob nicht vielmehr unter dieser besondern Huld göttliche Strafgerichte zu verstehen seien [2])? Wie überaus ähnlich die Socinianer den Pelagianern sind, erhellet von selbst.

Auch Christus greift der socinianischen Lehre zufolge nach seiner Himmelfahrt noch fortwährend thätig in unser Geschick ein. Aber die Thätigkeit, die er entwickelt, stellen sie nur als eine äußere dar. Er beschütze uns, sagen sie, durch seine Machtfülle, und wende gewissermaßen den Zorn Gottes, der gegen die Bösen ausgeschüttet zu werden pflege, von uns ab, was unter seiner Intercession zu verstehen sei. Er halte uns in seiner Person die erfreulichen Folgen der Tugend vor, was doch wohl auf das Lesen der uns hinterlassenen evangelischen Geschichte, mittels deren er beständig wirkt, zu beziehen ist; er reinige endlich von der Sünde durch Strafen und Hilfeleistungen. Der Begriff der letzteren ist vermöge des Beisatzes von Strafen nothwendig auf die Verleihung irdischen zur Tugend aufmunternden Glückes zu beschränken [3]). Daher behaupten die Socinianer, Christus verwalte sein priesterliches Amt lediglich im Himmel, und sein Leiden und Wirken auf Erden habe ihm nur dieses sein himmlisches Wirken erworben.

Der Begriff, den nun die Socianer mit der Rechtfertigung verbinden, kann aus dem Bisherigen von selbst abgeleitet werden. Daß sie die Verirrungen der Lutheraner und Reformirten vermeiden, erwartet gewiß ein Jeder, aber ebenso zuverläßig, daß sie sich dem entgegengesetzten Irrthume preisgeben werden. Die Rechtfertigung begreifen sie als eine richterliche Thätigkeit Gottes, vermöge welcher er die im Glauben an Christus gegen die sitt-

---

1) Laudabilius et securius.

2) Biblioth. fr. Pol. Tom. II. fol. 454.

3) *Catech. Racov.* qu. 479.

lichen Gebote gehorsamen Menschen von Sünde und Schuld aus Gnade losspricht [1]; ganz recht, wenn der von ihnen geforderte christliche Gehorsam nicht seiner Natur nach auch im besten Falle nur ein endlicher wäre, da er ordentlicher Weise nur durch Kräfte der Natur begonnen, und Christo kaum ein anderer Antheil an demselben vergönnt wird, als der eines glaubwürdigen und vertrauenswerthen Wegweisers. Was sie sonst von dem rechtfertigenden Glauben vorbringen, daß er die in Werken thätige Kraft als seine wesentliche Form an sich habe und von derselben nur in Gedanken getrennt werden möge, ist gleichfalls sehr gut und aus den katholischen Schulen entlehnt (fides formata), nur ist abermal zu beklagen, daß der auf das sittliche Handeln gerichtete, an sich sehr lobenswerthe Ernst der göttlichen Weihe und Salbung entbehrt, und man nicht einsieht, wie er zum Ziele kommen möge [2].

---

1) *Socin.* de justific. l. c. 602. Col. II. Justificatio nostra coram Deo, ut uno verbo dicam, nihil aliud est, quam a Deo pro justis haberi . . . Ratio igitur, qua nobis illa contingit, ad nos respicit. Quod ad Deum attinet, nihil Deum movet ad nos pro justis habendos, nihilve, ut tantum bonum consequamur in Deo esse necesse est, praeter gratuitam voluntatem . . . Quod vero ad nos pertinet, non aliter reipsa justi coram Deo habemur, et delictorum nostrorum veniam ab ipso consequimur, quam si in Jesum Christum credamus . . . Credere autem in Jesum Christum nihil aliud est, quam Jesu Christo confidere, et idcirco ex ejus praescripto vitam instituere. *Catech. Racov.* qu. 452. ein schlecht bearbeiteter Artikel.

2) *Socin.* l. c. fol. 610. Col. II. Fides obedientiam praeceptorum Dei, non quidem ut effectum suum, sed ut suam substantiam et formam continet atque complectitur. Meminisse enim debemus ejus, quod supra recte conclusum est, fidem, hanc scilicet, qua justificamur, Dei obedientiam esse. Cfr. de Christo Servatore. Bibl. fr. Pol. Tom. II. P. I. c. IV. fol. 129. P. IV. c. XI. fol. 234. Diese Stellen sind besonders als Widerlegung der protestantischen Lehre vom Glauben und den Werken wichtig und manche Bemerkungen sind wider Erwarten scharfsinnig und geistreich.

Von dem richtigsten Instincte eingegeben ist die weitere Bestimmung, daß die Werke, oder der Gehorsam gegen die göttlichen Gebote an sich den Himmel nicht verdienen; denn da sie der menschlichen Thätigkeit in ihrer Verrichtung das Meiste beilegen und darum keine wahrhaft göttlichen Werke setzen; so macht es ihrem Verstande Ehre, dieselben mit der ihnen zu Grunde liegenden Gesinnung in kein inneres Verhältniß zur ewigen Seligkeit gestellt zu haben. Aber wenn sie Dies einsahen, so wird es um so unbegreiflicher, wie sie den Menschen für die jenseitigen Belohnungen empfänglich erachten konnten, eben weil sein hiesiges Sinnen und Thun keine wahre Verwandtschaft und Gleichförmigkeit mit denselben haben soll. Auch von diesem Momente aus konnten sie auf das Unbefriedigende ihres Systems, als solchen, aufmerksam gemacht werden, und zur kirchlichen Lehre einlenken [1]).

Was die Einheit dieser Lehre mit der katholischen und protestantischen und zugleich ihre Verschiedenheit von Beiden betrifft, so können wir uns hierüber sehr kurz fassen. Die Socinianer stimmen mit Luther und Calvin darin überein, daß auch sie die Rechtfertigung für einen blosen richterlichen Act Gottes halten: rechtfertigen heißt ihnen allzumal freisprechen, für gerecht erklären. Beide Parteien stehen sich aber darin geradezu entgegen, daß die Ersteren diese göttliche Erklärung nach erfolgter Heiligung eintreten lassen, die Letzteren aber umgekehrt die Heiligung erst aus dem Glauben an diese Erklärung ableiten. Die Katholiken vereinigten diese Gegensätze, indem sie lehren, daß die Heiligung und Sündenvergebung in dem Einen Act der Rechtfertigung zusammenfallen. Setzen die Protestanten fest, daß um der Verdienste Christi willen dem Gläubigen ungeachtet seiner Sünden der Himmel offen stehe, nicht sittliche Würdigkeit, sondern nur die Gnade entscheide, damit Gott allein gepriesen werde; die Socinianer aber, daß es gar kein Verdienst Christi, sondern nur Verdienste des Menschen und darum keine eigentliche Gnade in Christo gebe, weil sonst die sittlichen Bestrebungen

1) *Socin.* fragment. de justific. l. c. fol. 620 seq.

gefährdet seien; so umfaßt die katholische Kirche das Wahre von beiden Parteien, und verwirft das Irrthümliche zugleich an beiden, indem sie ausruft, durch die Gnade kann und muß sich der Mensch ergreifen, erheben und durch und durch sittlich reinigen lassen, und nur in so fern er Dies thut, begreift er lebendig die Gnadenanstalt und setzt sich in das Verhältniß zu ihr. Daß aber der Protestantismus weit geeigneter ist, als das System der Socine, wenn gleich es beständig die Sittlichkeit hervorhebt, sittliche Bestrebungen hervorzurufen und reine Moralität zu begründen, obschon er das Wesen derselben verkennt und ihr rechtes Verhältniß zur Religiosität nicht wahrhaft begreift, ist ganz gewiß. Dem letzteren fehlt es ganz und gar an Demuth und tieferem Eindringen in die großen Bedürfnisse des Menschen, indem er gar nichts Wesentliches an Demselben in seinem jetzigen Zustande vermißt; und sodann an dem belebenden und ethisch begeisternden Principe. Ein Gesetzgeber, wie Christus dem Socinianer vorherrschend erscheint, kann den Menschen nicht mächtig und tief ergreifen. Zwar erklären sich die Socinianer gegen die Ansicht, daß sie Christum nur unter diesem Gesichtspuncte auffassen, indem sie die Rettung des Menschengeschlechts als die eigentliche Aufgabe seiner Sendung betrachteten, und seine Gesetzgebung nur als Mittel zu jenem höheren Zwecke[1]. Dies verhält sich nun allerdings so; aber gerade diese einseitige Betrachtungsweise des von Gott gewählten Mittels ist es, was die große Kluft zwischen dem socinianischen und dem ächt christlichen Christenthum bildet: der Immanuel fehlt und damit — alles Das, was die große sittliche Weltverwandlung seit achtzehnhundert Jahren bewirkt hat. Wie kraftlos und unmächtig ist der legislatorische Jesus gegen den die Welt mit Gott durch seine Hingebung versöhnenden Gottessohn! Dieser hat das Heidenthum gestürzt und die Barbaren gebändigt. Und was soll der unbestimmte Ausdruck „erretten?" Wovon? Von einem

1) *Faust. Socin.* Respons. ad object. Cut. l. c. Nec sane ob id praecipue in mundum venit, ut legem ferret, nosterve legislator esset, sed ut nos servaret, in quem etiam finem suam legem dedit.

Sittenverderbniß, das nicht zu vermeiden war, weil Niemand vor Christus, weder Juden, noch Heiden vor den Beziehungen des gegenwärtigen zu einem künftigen Leben unterrichtet waren. Höchstens kann unter „Rettung" die Befreiung von unverschuldeter Unwissenheit, und darum auch von schuldloser Unsittlichkeit verstanden werden.

§. 91.

Von den Sacramenten.

Die Sacramente der Taufe und des Altars halten die Socinianer für blose Ceremonien, wie sich schon aus ihrer Abweisung oder doch Mißkennung der inneren Gnadenwirkungen nothwendig ergibt. Die Taufe wird nur als ein Einweihungsritus der rohen Juden und Heiden in die christliche Kirche betrachtet, die einer Versinnlichung der Sündenvergebung und inneren Reinigung bedürftig gewesen seien. Was ihre Beibehaltung in der christlichen Kirche betrifft, so wird dieselbe von den Socinianern als Folge eines Mißverständnisses der blos temporären Anordnung Christi angesehen; auf Kinder sei sie ohnedies nicht anwendbar, da diese gewiß nicht wüßten, Was mit ihnen vorgehe. Die Socinianer glauben schon viel zuzugeben, wenn sie nur Diejenigen nicht verdammen, die die Kinder taufen, was freilich bei ihnen, die die Erbsünde läugnen, und die Begiesung mit blosem Wasser natürlich für eine in sich leere Ceremonie halten, ganz begreiflich ist [1]).

Vom heiligen Abendmahle glauben sie wenigstens so viel, daß es für alle Zeiten eingesetzt sei, freilich nur zur Verkündigung des Todes des Herrn [2]).

Endlich lehrten die Socine eine Vernichtung der Verdammten, und verwarfen somit die ewigen Höllenstrafen.

---

1) *Catech. Racov.* qu. 346—351.

2) L. c. qu. 333. Zeugnisse aus Socins und Anderer Schriften hier anzuführen scheint ganz unnöthig.

Sechstes Kapitel.

Die Arminianer oder Remonstranten.

§. 92.

Historische Vorbemerkungen.

Dieser Sectenname verdankt dem Arminius, wie schon in der Einleitung bemerkt worden ist, einem Südholländer, der im Jahr 1560 in Oudewater geboren wurde, seine Entstehung. Die sehr umfassende und gründliche Bildung, die er an mehreren gelehrten Anstalten des In- und Auslandes erhielt, insbesondere seine philosophischen Studien zu Paris und Padua, machten ihn gewiß mit der Lehre von der Freiheit und den damit verbundenen Begriffen vertraut, so daß er Anstoß an der Wahrheit seiner Confession und dem göttlichen Ursprung, dessen sie sich rühmte, nehmen mußte. Indessen würde er sich doch wohl kaum zu einem feierlichen Widerspruche entschieden haben, wenn ihn nicht ein Zusammenfluß von Umständen auch gegen seinen zögernden Willen dazu bestimmt hätte. Die Parteien der Supralapsarier und Infralapsarier standen schon kampfrüstig einander gegenüber; die Ersteren behaupteten, daß die Prädestination zur Seligkeit und Verdammniß schon vor dem Sündenfalle statt gefunden, die Letzteren aber, daß sie erst nach demselben eingetreten sei. Offenbar hielten die Supralapsarier Calvins Lehre allein in ihrer ganzen Strenge fest. Unter diesen Umständen trug man unglücklicher Weise dem Arminius, während er Pastor einer Gemeinde war, die Widerlegung einiger reformirten Gegner der strengen Prädestinationslehre auf, eine Untersuchung, die ihn zu einer noch entschiedeneren Verwerfung Dessen führte, was er vertheidigen sollte. Als Professor der Theologie zu Leiden fand er an seinen Gegnern, namentlich an Gomar, widerwärtige Auflaurer, die selbst an Dem, was nur leise einen Gegner der streng calvinischen Theorie von der Gnadenwahl verrieth, Anstoß nahmen, und ihn deßhalb zur Rede stellten. So sprach sich denn Arminius immer lauter und bestimmter aus, und in dem Maaße, als es geschah, vermehrten sich die Freunde seiner Ansichten und damit die Gährung unter den Reformirten in den vereinigten Staaten.

Die bürgerlichen Behörden sahen sich bald genöthigt, Kenntniß von den obwaltenden Streitigkeiten zu nehmen; aber die vermittelnden Versuche, die sie ihrer Stellung am angemessensten glaubten, erreichten ihre Zwecke nicht.

Arminius starb nun zwar (im Jahr 1609), allein seine Grundsätze überlebten ihn, und fanden in Uytenbogart und Simon Episcopius eben so gewandte als muthvolle Vertheidiger. Der Abweichung vom symbolischen Glauben und der Störung des Landfriedens angeklagt, überreichten sie den Ständen im Jahre 1610 eine Remonstranz, welche in fünf Artikeln ihre Grundsätze zusammenfaßte. Von derselben wurden sie Remonstranten genannt. Ihre Gegner setzten endlich nach wiederholten und immer vergeblichen Bemühungen der Staatsbehörde, eine friedliche Ausgleichung zu bewirken, die Berufung der Synode von Dortrecht durch (im J. 1618), besonders nachdem Moriz von Oranien sich für die Gomaristen erklärt hatte. Von der Versammlung als Ketzer verdammt, wurden alle Arminianer ihrer Stellen beraubt und sogar des Landes verwiesen, bis sie endlich nach Morizens Tod (im J. 1625) allmählig wieder geduldet und sogar eine gesetzliche Existenz, als abgesonderter kirchlicher Verein, erhielten.

Wir beschreiben ihre Eigenthümlichkeiten nach einer Confession, welche Simon Episcopius im J. 1622 unter dem Titel: Confessio sive declaratio sententiae Pastorum, qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur etc. herausgab. Ihr Verfasser sah sich bald veranlaßt eine Vertheidigung seiner Arbeit aufzusetzen, da eine Censur derselben von einigen streng reformirt gesinnten Predigern erschien. Die Apologie, Examen censurae u. s. w. genannt, zeichnet sich durch die gewandteste Dialektik aus, und würde als Erläuterung des remonstrantischen Symbols überall sehr gute Dienste leisten, wenn dieses einer solchen bedürfte; denn es ist mit der wünschenswerthesten Klarheit und Bündigkeit, und nur in Betreff einiger Puncte nicht mit der Offenheit geschrieben, die eine öffentliche Bekenntnißschrift auszeichnen soll. In diesen seltenen Fällen wird das Examen gute Dienste leisten, da in demselben die Remonstranten zu rückhaltlosen Erklärungen genöthigt waren.

§. 93.

Ihre Lehre.

Der Gegenstand des Streites zwischen den Arminianern und Gomaristen betraf allerdings zunächst nur die Prädestinationslehre Calvins; allein bald wurde, wie sichs denken läßt, eine Reihe anderer Lehrstücke in denselben verwickelt, da ja der genannte Irrthum nicht vereinzelt dasteht, sondern theils auf andere Begriffe, oder vielmehr Vergriffe gegründet ist, und sie voraussetzt, theils in seinem Gefolge hat. Da indessen der Gegensatz von der unbedingten Gnadenwahl ausging, so werden wir auch mit der Darstellung der arminianischen Lehre von derselben beginnen, und sodann alles Uebrige, worauf dieselbe Einfluß hatte, vortragen.

Gegen die streng reformirte Vorherbestimmungstheorie entwickelten die Arminianer nicht nur den Grund, daß Gott durch dieselbe zum Urheber des moralisch Bösen gemacht werde, sondern sehr scharfsinnig bemerkten sie, daß in dieser Weise dem Versöhnungstode Christi alle Kraft und Wirkung entzogen, ja daß er ganz unerklärbar würde; denn, so sagten sie, wenn von Ewigkeit unbedingt und unveränderlich die Seligkeit der Auserwählten bestimmt war, so erfolgte dieselbe in Kraft dieses Rathschlußes, nicht um der Verdienste Christi willen; für die Verworfenen aber könne Christus ohnedies nicht erschienen sein, da Gott ihr Heil nicht wolle, und nicht mit Ernst wollen könne, weil Dies mit ihrer ewigen Bestimmung zur Unseligkeit im Widerspruch stehe [1]).

Die von den Remonstranten bekämpften Bestimmungen Calvins in Ansehung der Auserwählten und Verworfenen standen keineswegs isolirt da; sie verwandelten die Idee einer Weltregierung und providentiellen Leitung aller Dinge in die Vorstellung eines Schicksals, von welchem alle Bewegungen der Geschöpfe schlechthin gefesselt werden; da sich gar kein Interesse mehr denken ließ, irgend Etwas dem Kreise der Nothwendigkeit zu entziehen, wenn einmal über Seligkeit und Unseligkeit der Geister schon absolut

1) Confessio sive declarat. etc. Hardewici 1622. 4. p. 31. Die Vertheidigung S. Examen censurae p. 104. b. u. ff.

entschieden ist, und eine teleologische Auffassung Dessen, was nun noch der Freiheit überlassen bleiben möchte, unmöglich war. Denn dem Menschen die moralische Freiheit absprechen, und ihm eine sogenannte politische überlassen, wie Dies die symbolischen Schriften der Lutheraner thun, heißt einen Beweis der seltsamsten Gedankenlosigkeit ablegen; da, wenn einmal der Kern geraubt ist, an einer elenden Spreu nichts mehr kann gelegen sein, und in der Menschenwelt Alles eine moralische Beziehung hat. Demnach widmeten die Remonstranten dem Lehrstücke von der Vorsehung einen eigenen Abschnitt in ihrem Bekenntnisse, und geben ihr den Begriff einer weisen, heiligen und gerechten Leitung (nicht Vorherbestimmung) aller Dinge, und glauben sich dieser Weise in der wahren Mitte zwischen der epicuräischen Zufälligkeit und dem stoischen und manichäischen Fatum zu bewegen, denn mit diesem stellen sie die prädestinatianischen Verirrungen zusammen[1]).

Dem Menschen wird hienach Freiheit beigelegt, die dergestalt zu seinem Wesen gehöre, daß sie gar nicht vertilgt werden könne[2]). Der Fall des ersten Menschen wird, im nothwendigen Zusammenhange hiemit, nicht als ein blos spontaner Act, sondern als ein freier dargestellt[3]). Als unmittelbare Folge des Falles wird der Verlust der wahren Gerechtigkeit und der damit verbundenen Seligkeit genannt; Adam verfiel dem angedrohten ewigen und vielfachem zeitlichen Jammer und Elende; was Alles auf seine Nachkommen vermöge ihres geschlechtlichen Zusammenhanges mit ihm überging. Da hinzugefügt wird, daß die wirklichen Sünden die Schuld vor Gott vermehren, den Verstand in

1) L. c. c. VI. p. 19 23.

2) L. c. p 22. Naturalem tamen rerum contingentiam atque innatam arbitrii humani libertatem, olim semel in creatione datam, nunquam per ipsam (providentiam) tollit (Deus), sed rerum naturas ordinario salvas relinquit: atque ita cum hominis voluntate in agendo concurrit, ut ipsam quoque pro suo genio agere, et libere suas partes obire sinat: nec proinde praecisam bene, nedum male, agendi necessitatem eidem unquam imponit.

3) L. c. c. VII. §. 2. p. 24. Transgressus est, inquam, non spontanea tantum, sed prorsus libera voluntate.

den geistlichen Dingen zuerst verdunkeln, allmählig aber ganz blind machen, und endlich auch den Willen durch die Gewohnheit des Sündigens völlig verderben, so ergibt sich auch, daß die Arminianer den Menschen nicht schon durch die Erbsünde an sich aller guten Kräfte beraubt denken[1]). Auch würde in der That durch eine solche Annahme ihr Widerspruch gegen die Prädestinationslehre ganz haltungslos geworden sein.

Die Erlösung in Christo Jesu ist nach der arminianischen Lehre allgemein; einem jeden Menschen, der das Evangelium hört, wird hinlängliche Gnade angeboten, um sich von seinem Falle zu erheben; wo demnach die Verkündigung der Heilslehre mit dieser Wirkung nicht verknüpft ist, ist es des Menschen eigene Schuld. Dringt hingegen die Gnade durch (gratia efficax), so ist der Grund hievon nicht in der Beschaffenheit derselben an sich, sondern in der Aufnahme zu suchen, welche sie in dem Menschen gefunden hat. Eine unwiderstehlich wirkende Gnade gibt es sonach im Systeme der Remonstranten schon gar nicht; mit Recht sagen sie, daß ihr Begriff mit der verheißenen Belohnung, wenn Gehorsam geleistet, und mit der angedrohten Strafe, wenn er versagt werde, im schroffsten Widerspruche stehe, da ja Gott den Gehorsam abnöthigte und selbst und allein bewirkte. Es wäre sinnlos und gegen alle Vernunft, fügen sie hinzu, irgendwem eine Belohnung zu verheißen, gleich als gehorchte er mit Freiheit, und dann doch den Gehorsam, wie einem Unfreien, abzunöthigen. Auf der anderen Seite, sagen sie endlich, wäre es grausam, eine ewige Strafe über den Ungehorsamen zu verhängen, der doch nicht gehorsam sein kann, da ihm die unwiderstehliche Gnade fehlt, unter deren Bedingung allein solle Gehorsam geleistet werden können[2]).

---

1) L. c. §. 5. p. 25.

2) L. c. c. XVII. p. 55—58. §. 7. Gratiam tamen divinam aspernari et respuere, ejusque operationi resistere homo potest, ita ut seipsum, cum divinitus ad fidem et obedientiam vocatur, inidoneum reddere queat ad credendum et divinae voluntati obediendum etc.

Verwerfen nun aber die Remonstranten diese calvinischen Bestimmungen von der Gnade, so behalten sie doch jene Lehren von derselben gerne bei, ohne welche der Charakter des Christenthums nicht bewahrt werden kann. Die Gnade Gottes bedingt auch nach ihnen den Anfang, den Fortgang und die Vollendung alles Guten. Ihre Lehrsätze hierüber sind so ziemlich die katholischen, weßwegen sie auch gleich der Synode von Trient von einer erweckenden Gnade sprechen, welche die im gefallenen Menschen noch vorhandenen Kräfte nur aufregt, im Gegensatze zu den lutherischen Vorstellungen, nach welchen die höheren Kräfte im Menschen erst wieder geschaffen werden müssen [1]).

Mit dem klarsten Bewußtsein ihres Strebens und ächt wissenschaftlichem Durchdringen und Verfolgen ihrer Aufgabe bestimmten die Remonstranten auch den Begriff des Glaubens. Da die gewöhnliche protestantische Vorstellung von demselben die Idee der Freiheit ausschließt, und sich auf die Annahme der Unerfüllbarkeit des Gesetzes gründet, so mußten die Arminianer, hatten sie einmal den wahren Begriff von Freiheit aufgenommen, gegen die Lieblingsmeinung der Reformatoren vom allein und ohne Werke selig machenden Glauben nothwendig verneinend auftreten. Der auf eine gottgefällige Weise Glaubende ist ihnen der nach den Vorschriften des Evangeliums bekehrte, mit Reue gegen seine begangenen Sünden erfüllte, und innerlich umgewandelte Mensch. Sie bemerken, da Paulus lehre, daß der Glaube dem Menschen

---

1) L. c. c. XVII. §. 6. p. 37. Gratiam itaque Dei statuimus esse principium et complementum omnis boni: adeo ut ne ipse quidem regenitus absque praecedente ista, sive praeveniente, excitante, prosequente et cooperante gratia, bonum ullum salutare cogitare, velle aut peragere possit: nedum ullis ad malum trahentibus tentationibus resistere. Ita ut fides, conversio et bona opera omnia omnesque actiones piae et salutares, quas quis cogitando potest assequi, gratiae Dei in Christo, tanquam causae suae principali et primariae in solidum sint adscribendae. Wenn es heißt: «in solidum» so erinnere man sich an die Distinction des Dr. Eck zu Leipzig, der auch sehr gut bemerkte, das totum der Wiedergeburt sei Gott zuzuschreiben, nur nicht totaliter.

zur Gerechtigkeit angerechnet, und Jakobus, daß der Mensch nicht allein durch den Glauben, sondern auch durch seine Werke gerechtfertigt werde, da der Brief an Timotheus dem frommen Wandel Belohnungen in diesem und dem künftigen Leben verheiße, und der Verfasser des Briefes an die Hebräer überdies ausspreche, daß Niemand Gott schauen werde, ohne geheiligt zu sein, so sei der vom Evangelium geforderte seligmachende Glaube gewiß kein anderer, als der, welcher seinem Wesen nach den Gehorsam schon in sich schließe, die fruchtbare Mutter guter Werke, und die Quelle und Wurzel der ganzen christlichen Frömmigkeit und Heiligung. Daher bemerken sie auch ganz kurz, der wahre beseligende oder heilbringende Glaube sei der durch die Liebe thätige [1]).

Folgende fünf Thätigkeiten Gottes bezeichnen nach der Lehre der Remonstranten die Geschichte der bereits mit Erfolg berufenen, zum Glauben bekehrten und unter dem Beistande der Gnade die göttlichen Gebote erfüllenden Sünder. Die erste ist die Erwählung, durch welche die wahrhaft Gläubigen aus der profanen Schaar Derer, die zu Grunde gehen, abgesondert und als Eigenthum Gottes ausgeschieden werden. Auf die Erwählung folgt die Annahme an Kindes Statt, vermöge welcher die Wiedergebornen in die Familie Gottes und das Recht der, seiner Zeit anzutretenden, himmlischen Erbschaft vollends aufgenommen werden. Die Rechtfertigung wird sofort als die gnadenvolle Lossprechung von allen Sünden vermöge des durch die Liebe wirksamen Glaubens an Jesus Christus und seine Verdienste beschrieben, und die Heiligung als die vierte Thätigkeit von ihr unterschieden. Sie fassen nämlich dieselbe als eine vollkommnere innere Ausscheidung der Söhne Gottes von den Kindern dieser Welt auf. Die Besiegelung durch den heiligen Geist, den fünften Act Gottes, stellen sie endlich als die festere und stärkere Bekräftigung im wahren Vertrauen, in der Hoffnung der himmlischen Herrlichkeit und der Gewißheit der göttlichen Gnade

1) L. c. c. X. XI. p. 33—38. fides salvifica. Des Ausdrucks fides justificans bedienen sie sich nach Exam. Censur. p. 107 b. nicht.

dar [1]). Von den letzten Perioden der Geschichte des Wiedergebornen bildeten sich die Remonstranten eine so hohe Vorstellung, daß sie von ihm aussagen, er sündige nicht mehr; denn I Joh. III, 4. und V, 18. wenden sie auf ihn an. Deßungeachtet verwahren sie sich dagegen, der auf diese hohe Stufe gestellte Gläubige mache sich gar keines Vergehens, auch nicht des kleinsten, das etwa in Irrthum, Gebrechlichkeit und Schwäche, insbesondere bei schweren Versuchungen, gegründet sein könnte, mehr schuldig [2]).

Es war begreiflich, daß die Gomaristen dieser Lehre von der Bekehrung den Vorwurf machten, sie kündige der ganzen protestantischen Kirche den Krieg an, und sei katholisch oder auch socinianisch; aber kaum begreiflich ist es, daß die Remonstranten es läugneten [3]). Denn sobald man von unwesentlichen Bestimmungen und der Verschiedenheit des Ausdrucks den Blick hinwegzuwenden im Stande ist, muß sich einem jeden unbefangenen Beobachter die auffallendste Uebereinstimmung mit der katholischen Lehre aufdringen. Die Remonstranten berufen sich gegen ihre Zusammenstellung mit den Katholiken vorzüglich darauf, daß sie die Rechtfertigung für einen richterlichen Act erklären, wodurch Gott den Sünder von den verdienten Strafen freispreche, während die Katholiken dieselbe unter dem Gesichtspuncte einer inneren göttlich gewirkten Lebenserneuerung darstellten. Allein die Katholiken fassen nur die sündenvergebende Thätigkeit Gottes in Einen Act zusammen, den sie Rechtfertigung nennen; während die Remonstranten diese Eine That Gottes in eine Reihe von Thaten auflösen, die sich gar nicht exegetisch vertheidigen läßt. Ihr Gegensatz zu den Reformirten und Lutheranern besteht aber darin, daß sie eine innere und wahre Befreiung von der Sünde durch die Wiedergeburt behaupten, und eine Imputation der Gerechtigkeit Christi durch den Glauben allein, im Gegensatze zu den christlichen Werken und der christlichen Liebe, nicht anerkennen. Sodann setzen sie ihre Divergenz von den Katholiken in die Verschiedenheit der Begriffe, die Beide mit dem Glauben verbinden, auch wird von ihnen bemerkt, sie faßten die guten Werke

1) L. c. c. XVIII. p. 59 u. ff.

2) L. c. c. II. p. 37.

3) Examen censurae l. c. p. 107 u. ff.

als Früchte des Glaubens auf, was die Katholiken nicht zu thun pflegten. War es den Arminianern etwa unbekannt, daß die Katholiken aus dem Glauben die Liebe und aus beiden die guten Werke als deren Früchte hervorgehen lassen? In manchen einzelen Begriffsbestimmungen ist übrigens der Einfluß des socinianischen Systems sehr sichtbar, weßwegen den Arminianern auch der Vorwurf gemacht wurde, daß sie Socinianer seien, was jedoch sehr ungerecht war. Hat doch Hugo Grotius, ein Remonstrant, gerade gegen die Angriffe der Socinianer die stellvertretende Genugthuung vertheidigt!

§. 94.

Von den Sacramenten.

Sacramente kennen die Remonstranten nur zwei, und betrachten sie als Bundeszeichen, mittels deren Gott seine verheißenen Wohlthaten versinnliche, auf eine gewisse Weise mittheile und besiegle, die Gläubigen aber diese Wohlthaten mit einem wahren, festen und gehorsamen Glauben umfassen und sich derselben immerwährend und dankbar erinnern zu wollen erklären[1]). Da der Ausdruck „auf eine gewisse Weise mittheilen" offenbar sehr dunkel und unbestimmt ist, erbaten sich die Gomaristen eine nähere Erklärung, die nach einem langen und zögernden Hin- und Herreden dahin ausfiel, daß man eigentlich über die Wirkungsweise der Sacramente Nichts wisse, und wohl keine innere mit ihrem Empfang an sich verbundene Gnadenmittheilung dürfe angenommen werden. Es wird hiebei sogar wieder in Abrede gestellt, daß aus der h. Schrift der Begriff von einer Besiegelung der göttlichen Verheißung durch die Sacramente geschöpft werden möge[2]).

1) *Confess. Remonstr.* c. XXXIII. p. 70. Sacramenta cum dicimus, externas ecclesiae ceremonias, seu ritus illos sacros et solennes intelligimus, quibus foederalibus signis ac sigillis visibilibus Deus gratiosa beneficia sua in foedere praesertim Evangelico promissa, non modo nobis repraesentat et adumbrat, sed et certo modo exhibet et obsignat: nosque vicissim palam publiceque declaramus ac testamur, nos promissiones omnes divinas vera, firma atque obsequiosa fide amplecti et beneficia ipsius jugi et grata semper memoria celebrare velle.

2) Exam. cens. p. 245 u. ff.

Es konnte nicht fehlen, daß diese Bestimmungen großem Tadel ausgesetzt wurden; und zwar beschuldigte man sie, insofern sie die Taufe betrafen, daß sie ganz den Grundsätzen der Wiedertäufer ähnlichten. In der That war kein Grund mehr vorhanden, die unmündigen Kinder zu taufen; ja die denselben gespendete Taufe mußte als Superstition erscheinen. Auch wußte Episcopius in seiner Prüfung der Censur nichts Anderes zu erwiedern, als daß die Kindertaufe in seiner Secte nicht unterlassen werde, da sie ein hohes Alterthum für sich habe und ihre Abschaffung wohl gewiß von großem Aergerniß begleitet sein möchte [1]). Indeß konnte eine Sitte, die in sich selbst für sinn- und bedeutungslos gehalten und blos dem Herkommen zu Liebe noch beibehalten ward, nicht in die Länge bestehen; und in der That finden wir, daß die Remonstranten allmählig, wenigstens zum Theil, die Weise der Mennoniten aufnahmen, wie wir denn überhaupt einen Austausch von Meinungen und Gebräuchen zwischen diesen beiden Vereinen entdecken.

In Betreff des Abendmahls aber sah sich Episcopius in seiner Prüfung zu dem unumwundenen Geständnisse genöthigt, daß die Remonstranten den Ansichten Zwinglis, der in dem Artikel von den Sacramenten als der beste Lehrer zu verehren sei, beipflichten [2]).

Von hier aus drang immer mehr eine flache Betrachtungsweise des Christenthums in die Secte ein, und bald wurde sogar die Lehre von der Gottheit des Erlösers bestritten. Wurde auch diese in der remonstrantischen Bekenntnißschrift, wie die kirchliche Trinitätslehre überhaupt, so klar und rechtgläubig als möglich ausgesprochen [3]), so behauptete doch schon Limborch, einer der vorzüglichsten arminianischen Schriftsteller, ein Subordinationsverhältniß in der Trinität, wiewohl sich seine Aeußerungen hierüber zum Theil noch recht

1) Exam. Cens. p. 249. Eadem ratio est de Paedobaptismo; Remonstrantes ritum baptizandi infantes, ut perantiquum et in ecclesiis Christi, praesertim in Africa, permultis saeculis frequentatum, haud illubenter etiam in coetibus suis admittunt, adeoque vix sine offensione et scandalo magno intermitti posse statuunt, tantum abest, ut eum seu illicitum aut nefastum improbent ac damnent.

2) L. c. p. 252. Et hac in re adsentientes sibi habent non paucos Reformatos, inter quos Zwinglius optimus hujus ceremoniae doctor, princeps est etc.

3) Confessio sive declar. c. III. p. 14

gut mit der kirchlichen Darstellung des Dogma vertragen, und insofern sie den Vater blos deßhalb über den Sohn stellen, weil dieser in jenem wurzelt, und den Geist beiden unterordnen, da er die Quelle seiner Gottheit in beiden hat, ganz dieselben sind. Aber Limborch nimmt außerdem noch an, daß der Vater im eigentlichen Sinne dem Sohne Befehle ertheile, und beide dem heil. Geiste, was eine Absurdität ist, und die Trinität vernichtet. Allmählig fand der Socinianismus einen, und es kann nicht geläugnet werden, einen schon längst vorbereiteten Eingang, so daß, wenn die Gomaristen schon während der ersten Streitigkeiten beständig den Vorwurf wiederholen, daß socinianisches Gift unter den Remonstranten schleiche, dieses nicht blos als eine Wirkung des Parteihasses betrachtet werden darf. Sehr häufig stellt sich dieser Tadel allerdings als unbegründet dar, ja wir dürfen ihn vielleicht, was die früheste Geschichte der Arminianer betrifft, mit Ausnahme einiger Nebenbestimmungen in der Lehre von der Rechtfertigung, gar nirgends als wohl begründet nachweisen können; allein deßungeachtet müssen Manche unter ihnen schon damals eine Hinneigung zu dem so sehr verhaßten Systeme der Socine gezeigt haben, da sich sonst der Verdacht der strengen Reformirten gar nicht erklären ließe, und der Erfolg so sehr diesen Verdacht gerechtfertigt hat. Man möchte sogar geneigt sein, in der so ausführlichen Behandlung der Trinitätslehre, wie sie in dem remonstrantischen Bekenntnisse gefunden wird, eine Bestätigung jenes Argwohnes zu suchen, da, wenn keine besonderen Gründe obwalteten, Dies ganz überflüssig gewesen wäre; doch läßt sich dagegen bemerken, daß sich das Symbol überhaupt die Aufgabe gesetzt zu haben scheint, einen Abriß aller wichtigeren christlichen Glaubens- und Sittenlehren zu geben, in welchem Falle dann der Trinitätslehre eine bedeutende Stelle ohne alle besondere Nebenzwecke eingeräumt werden müßte. Der bekannte exegetische Schriftsteller Daniel Brenius, ein unmittelbarer Schüler des Episcopius, legte schon sehr offen socinianische Vorstellungen über die Person Christi an den Tag, wie ihn denn auch Sand in seiner Bibliothek der Antitrinitarier aufgeführt hat[1]), und später wurden dergleichen Lehren unter den Remonstranten ganz allgemein.

---

1) *Sand* Biblioth. Antitrin. p. 135.

